

Die Bußlehre des heiligen Augustinus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät

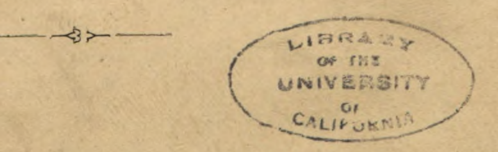
der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Friedrich Hünermann

Domvikar in Cöln.



Paderborn.

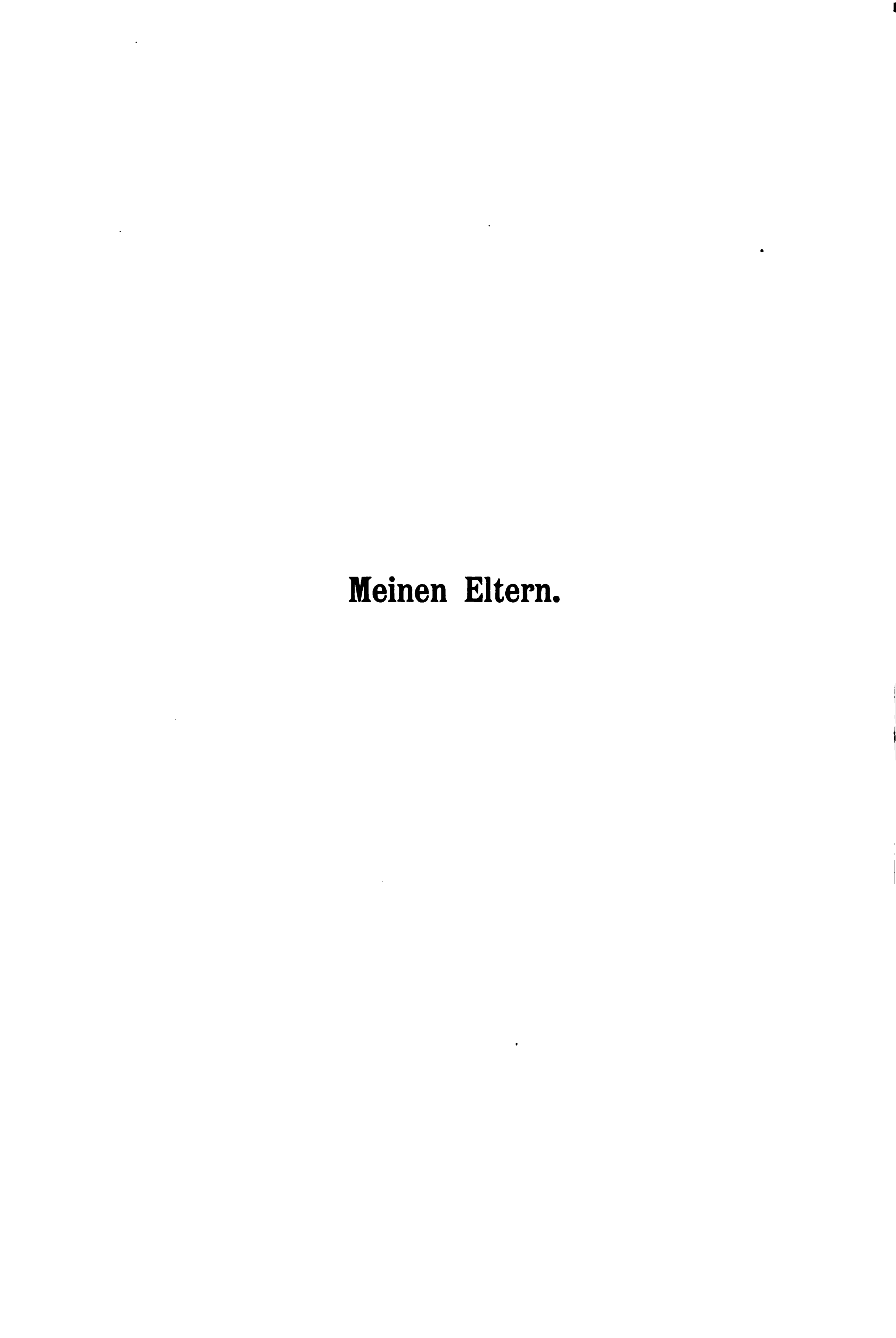
Druck von Ferdinand Schöningh.

1913.



Mit Genehmigung der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn ist nur der nachstehende Teil der Dissertation gedruckt. Die ganze Arbeit wird in den „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte", herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch, Band 12 erscheinen.





Meinen Eltern.

Vorwort.

Die Lehre des hl. Augustinus über Buße und Sündenvergebung ist nicht, wie etwa seine Lehre von der Gegenwart Christi im Sakramente der Eucharistie oder seine Gnaden- und Prädestinationslehre, Gegenstand vieler und heftiger Kontroversen gewesen. Zwar gibt Augustin an keiner Stelle seiner zahlreichen Schriften eine systematische Darstellung seiner bezüglichen Ansichten; jedoch spricht er so häufig und klar meist seine Gedanken aus, daß, abgesehen von unwesentlichen Punkten, kein Zweifel darüber sein kann, wie Augustin über Buße und Sündenvergebung dachte. Es gibt zwar akatholische Dogmenhistoriker, die behaupten, dem großen Lehrer von Hippo sei die Existenz eines Bußsakramentes noch unbekannt. Es wird an entsprechender Stelle dieser Abhandlung über diese Ansichten referiert und ihre Unhaltbarkeit dargetan werden. Es erübrigt sich also, hier des näheren darauf einzugehen.

Die Tatsache aber, daß die Lehre des hl. Augustinus über Buße und Sündenvergebung kaum umstritten wurde, erklärt es, weshalb die literarische Beschäftigung mit ihr nur in ganz geringem Maße stattgefunden hat. Wir besitzen nur zwei eingehendere, monographische Darstellungen derselben; die eine stammt aus der Feder des deutschen Gelehrten Schanz,[1] die andere aus der des französischen Portalié.[2] Während letzterer, entsprechend dem Zwecke seiner Abhandlung, darauf verzichtet, die Stellung der augustinischen Lehre im Rahmen der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu würdigen, fehlt es bei der Darstellung

---

[1] Die Lehre des hl. Augustin über das hl. Sakrament der Buße. Th. Q. 77 (1895), 448—496; 598—621.

[2] Artikel: ‚Augustin St.‘ im Dictionnaire de théol. cath. von Vacant-Mangenot. I. Bd. Paris 1903. P. gibt in besonderem Abschnitt die Bußlehre Augustins.

von Schanz nicht an wertvollen Hinweisen auf die Linien, welche Augustins Anschauungen mit denen der Vorzeit verbinden. Jedoch dürften dieselben nicht derartig umfassend sein, daß nicht eine erneute Untersuchung der Lehre Augustins über Buße und Sündenvergebung und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung von Wert wäre.

Dies will die vorliegende Arbeit zu bieten versuchen. Ist es überhaupt für unsere dogmengeschichtliche Erkenntnis bedeutsam, die Stellung eines jeden kirchlichen Schriftstellers auf dem weiten Wege dogmengeschichtlicher Entwicklung genau zu kennen, so ist es von besonderem Reize, diese bei einem Manne wie Augustin zu untersuchen, der anerkanntermaßen .das hellste Gestirn am Himmel altchristlicher Geistesleuchten gewesen ist, in dem, wie in einem Brennpunkte die Strahlen früherer Erkenntnisse sich sammeln und von dem aus neue Strahlen in die Zukunft gehen. Zudem bürgt der Charakter Augustins als der eines kirchentreuen Priesters und Bischofs dafür, daß seine Lehre die Lehre der Kirche seiner Zeit gewesen ist; läßt sich nachweisen, daß Augustin mit seinen Anschauungen von Buße und Sündenvergebung tief im Mutterboden urchristlicher Lehre wurzelt, so ist damit auch nachgewiesen, daß die scholastische und heutige Lehre über diesen Gegenstand wesentlich die urchristliche ist, da diese mit Augustins Lehre in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt.

Die vorliegende Studie ist eine Dissertation, die ich der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt habe. Die Anregung zu derselben gab mir Herr Professor Dr. Esser. Ihm, der mit seinem wohlwollenden Interesse die Arbeit von Anfang bis zu Ende begleitet hat, sowie allen meinen anderen hochverehrten Lehrern der genannten Fakultät sei auch an dieser Stelle mein herzlicher und ergebener Dank ausgesprochen.

Cöln, den 18. Juni 1913.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der benutzten Quellenwerke und Literatur.

1. Quellenwerke.

Sancti Augustini Opera omnia. Migne, Series Latina 32—46. Die im Wiener Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum erschienenen Werke wurden nach diesem eingesehen und zitiert.

Patres Apostolici. Ed. F. X. Funk. I. Band. Tübingen 1887.

Sancti Irenaei Adversus haereses. Ed. Massuet. Paris 1710.

Tertulliani Opera. Ed. Reifferscheid-Wissowa. Wiener Corpus XX, 1.

Tertullian: de poenitentia; de pudicitia. Herausgegeben von Erwin Preuschen. (Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften von G. Krüger. 1. Reihe. 2. Heft.) 2. neubearb. Auflage. Tübingen 1910.

S. Cypriani Opera. Ed. Hartel. Wiener Corpus III, 1—3.

Sancti Ambrosii Opera. Migne, Series Latina 14—17.

S. Hippolyti Refutationis omnium haeresium libr. X quae supersunt. Ed. Duncker et Schneidewin. Göttingen 1859.

Abkürzungen der Quellenwerke:

Migne Series Latina = MSL.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum = CSEL.

2. Literaturverzeichnis.

Adam, Karl, Die Eucharistielehre des hl. Augustin. (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dog. VIII, 1.) Paderborn 1908.

Hennecke, Ed., Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904.

Bardenhewer, O., Patrologie. 3. Aufl. Freiburg 1910.

Batiffol, P., Études d'histoire et de théologie positive. Paris 3. Aufl. 1904.

Blank, Osk., Die Lehre des hl. Augustin vom Sakrament der Eucharistie. Paderborn 1907.

Blötzer, Jos. Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bußdisziplin. Zeitschr. f. kath. Theol. 11 (1887).

Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent. Revue d'histoire et de littérature religieuses. 2 (1897) 306—344; 496—524.

Bruders, H., Mt. 16, 19; 18, 18 und Jo. 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Zeitschr. f. kath. Theol. 34 (1910) 659—677; 35 (1911), 79—111; 292—346; 464—481; 690—713.

Bruders, H., Die allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beichte. Zeitschr. f. kath. Theol. 34 (1910) 256—543.

Dorner, A., Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Bedeutung. Berlin 1873.

Egger, A., Der hl. Augustinus. Kempten u. München 1904.

Espenberger, Joh. Nep., Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik. (Forsch. zur christl. Lit.- u. Dog. V, 1.) Mainz 1905.

Frank, Fr., Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebten Jahrhundert. Mainz 1867.

v. d. Goltz, Ed., Das Gebet in der ältesten Christenzeit. Leipzig 1901.

Harnack, Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Bd. 4. Aufl. Tübingen 1908.

Harnack, Ad., Augustins Konfessionen. Gießen 1888.

G. v. Hertling, Augustin. (Weltgeschichte in Charakterbildern.) Mainz 1902.

Kattenbusch, († Steitz) Artikel: „Sakrament". Realenzyklop. f. prot. Theol. 17 (1906), 3. Aufl. 349—381.

Kirsch, P. A., Zur Geschichte der kath. Beichte. Würzburg 1902.

Klee, H., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz 1837.

Klee, H., Die Beichte; eine historisch-kritische Untersuchung. Frankfurt (Main) 1828.

Kloth, Fr. Arn. Greg., Der heilige Augustin. Aachen 1839—40.

Kolb, Karl, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg 1908.

Lea, Henry, Charles, A history of auricular confession and indulgences in the latin church. Philadelphia 1896.

Leclercq, Henry, L'Afrique chrétienne. Paris 1904.

Loofs, Fr., Augustin. R. f. p. Th. 2 (1897), 3. Aufl. 257—285.

Loofs, Fr., Leitfaden z. Studium d. Dogmengesch. 4. Aufl. Halle 1906.

Mausbach, Jos., Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909.

Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris 1901 (1. u. 2. Bd.) 1905 (3. Bd.).

Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Paris 1651.

Pesch, Chr., Praelectiones dogmaticae. VI. u. VII. De sacramentis. Freiburg 1909.

Pesch, Chr., Die Lehre des hl. Augustinus über die Nachlassung der Sünden durch das Bußsakrament. Katholik 80 (1900) (3. Folge, 21. Bd., 1. Tl.), 537—547.

Portalié, Saint Augustin. Dictionnaire de théologie catholique. Von Vacant-Mangenot. I. Bd. Paris 1903.

Rauschen, G., Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 2. Aufl. 1910.

Reuter, H., Augustinische Studien. Gotha 1887.

Romeis, Capistran, Das Heil der Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. (Forschgn. z. christl. Lit.- u. Dog. VII, 4) Paderborn 1908.

Rottmanner, O., Augustinus. Artikel im Kirchl. Handlexikon (herausg. v. M. Buchberger. I, 412 f.) 1906.

Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über das hl. Sakrament der Buße. (Theol. Quartalschr. Tübingen 77 (1895) 448—496; 598—621.)

Schmoll, P. Polykarp O. F. M., Die Bußlehre der Frühscholastik. (Veröffentl. aus d. kirchenh. Seminar zu München III, 5.) München 1909.

Schwane, Jos., Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1869.

Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipzig I. 2. Aufl. 1908; II. 2. Aufl. 1910.

Specht, Thomas, Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustinus. Paderborn 1892.

Steitz, Geo. Ed., Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung. Frankfurt 1854.

Straub, Antonius, De ecclesia Christi. 2 Bde. Innsbruck 1912.

Tixeront, M. L. J., Histoire des dogmes. Paris I. 4. Aufl. 1906, II. 1909.

Turmel, Jos., Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concil de Trente. Paris 3. Aufl. 1904.

Vacandard, E., Études de critique et d'histoire religieuse. (Deuxième série.) Paris 1910.

Windisch, H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908.

Wolfsgruber, Cöl. O. S. B., Augustinus. Paderborn 1898.

Für die voraugustinische Lehre wurden hauptsächlich folgende Werke benutzt:

Adam, K., Der Kirchenbegriff Tertullians. (Forschgn. zur christl. Lit.- u. Dog.-Gesch. VI, 4.) Paderborn 1907.

d'Alès, Adhémar, Les apôtres et la rémission des péchés. Étude sur les origines de la pénitence. (Études 1911, juillet 20, p. 145—177.)

Derselbe, La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas, Recherches de science religieuse. 1911, 105—139; 240—264.

Derselbe, Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. 13 (1912), 5—33; 221—256; 441—449; 621—639.

Batiffol, P., L'église naissante et le catholicisme. Paris 3. Aufl. 1909. Übersetzt u. eingeleitet v. F. X. Seppelt, Kempten u. München 1910.

Bruders, H., Exerzitienwahrheiten. Innsbruck 1910. Über die Geschichte der Beichte S. 326—445.

Esser, G., Die Bußschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des P. Kallistus. Universitätsprogramm. Bonn 1905.

Derselbe, Nochmals das Indulgenzedikt des P. Kallist. Katholik 87 (1907) II 184—204; 297—305; 88 (1908) I 12—98; 93—113. (Gegen

F. X. Funk. Theol. Quartalschr. 87 (1906), 541 ff. und Batiffol, Bulletin de litt. eccl. 1906, 339—348).

Fechtrup, B., Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Werke. I. Münster 1878.

Funk F. X., Kirchengeschichtliche Abhandlungen. I. Paderborn 1897.

Goetz, Karl, Die Bußlehre Cyprians. Königsberg 1895.

Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2. Teil, 2. Band: Die Chronologie von Irenäus bis Eusebius. Leipzig 1904.

Hauck, Tertullians Leben und Werke. Erlangen 1877.

Kirsch, P. A., Die Behandlung der crimina capitalia in der morgenländischen Kirche im Unterschied zur abendländischen. Archiv f. k. Kirchenr. 84 (1904), 268—271.

Koch, Hugo, Die Bußlehre des Irenäus. Zeitschr. f. nt. Wissch. 9 (1908), 35—46.

Mausbach, Jos., Die katholische Moral und ihre Gegner. Köln 1911.

Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian. Zeitschr. f. Kirchengesch. 16 (1896) S. 1. ff. und 187 ff.

Noeldechen, Tertullian. Gotha 1890.

Petavius, De poenitentiae vetere in Ecclesia ratione diatriba in den Animadversiones in Epiphanii Panarium. Opera Epiph. Paris 1682, tom II, p. 267 sqq.

Poschmann, B., Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. (Forschgn. zur christl. Lit.- u. Dog. VIII, 3.) Paderborn 1908.

Derselbe, Die Sündenvergebung bei Origenes. Braunsberg 1912.

Preuschen, E., Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht. Inauguraldissertation. Gießen 1890.

Propst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrh. Tübingen 1872.

Rolffs, E., Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist. [Texte u. Unt. XI] Leipzig 1893.

Stufler, J., Die Bußdisziplin der abendl. Kirche bis Kallistus. Zeitschr. f. kath. Th. 31 (1907), 453—473.

Derselbe, Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der dezischen Verfolgung. Ebda 577—618;

Derselbe, Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians. Ebda 33 (1909), 232—247;

Derselbe, Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des P. Kallistus. Ebda 32 (1908), 1—42;

Derselbe, Die Sündenvergebung bei Irenäus. Ebda 32 (1908), 492 ff.

Erstes Kapitel.

Die Lehre Augustins über Todsünde und läßliche Sünde.

§ 1.

Die Unterscheidung der Sünden in Todsünden und läßliche Sünden.

Für die Lehre des hl. Augustinus ist von grundlegender Bedeutung die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde oder schwerer und leichter Sünden. Denn zur Tilgung einer jeden der beiden Arten ist eine verschiedene Buße zur Anwendung zu bringen. Portalié[1] sagt daher mit Recht bei Darstellung der augustinischen Bußlehre: „Pour comprendre la théorie pénitentielle d'Augustin, il faut supposer ici la démarcation si nette, qu'il a tracée entre les péchés mortels (letalia, crimina) qui condamnent à l'enfer et les veniels qui sont compatibles avec la grâce." Es ist darum diese Unterscheidung näher darzulegen.

Die beiden großen Häresien des Donatismus und Pelagianismus, denen Augustin gegenüberstand, boten ihm oft Gelegenheit, den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde hervorzuheben und klar ins Licht zu stellen.[2] Der Donatismus als der Vertreter eines finsteren Rigorismus verlangte, daß die Kirche nur aus Heiligen bestehen dürfe und daß sie darum jeden Sünder aus ihrer Mitte ausschließen müsse. Der Pelagianismus, „der erste große

[1] Dictionnaire de théologie catholique von Vacant-Mangenot I Paris 1903, 2426.

[2] Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I 236, sagt: „Augustin hat ohne Zweifel viel dazu beigetragen, die Erkenntnis und Charakteristik der läßlichen Sünde in der kirchlichen Wissenschaft zu fördern." Dies eben aus dem Grunde, weil er den wesentlichen Unterschied derselben von der Todsünde scharf herausarbeitet und betont.

Versuch einer aufgeklärten, auf der bloßen Natur und Vernunft fußenden Sittenlehre in der Kirche",[1] schrieb dem Menschenwillen die Fähigkeit zu, sich von jeder Sünde enthalten zu können.[2] Gegenüber diesen Aufstellungen betont Augustin scharf den Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde, und erklärt oftmals, kein Mensch sei ohne jede Sünde. Zwar gebe es viele Christen, die sine crimine, aber keinen, der sine peccato sei.[3] Und indem er dies aus Schrift und Erfahrung bewies, trat er sowohl dem übertriebenen Rigorismus der Donatisten wie dem leichtfertigen Naturalismus der Pelagianer entgegen: Eine Vollkommenheit, die über alle Sündhaftigkeit sich erhob, war eben bei gewöhnlichen Verhältnissen[4] nicht möglich, daher auch weder eine Kirche aus lauter Heiligen noch eine Gemeinschaft von Übermenschen, die aus eigener Kraft sich über alle Unvollkommenheiten erhoben hatten.

Auch den Einflüssen der heidnischen Philosophie, die eine falsche Wertung der Sünden hervorriefen, mußte Augustin entgegentreten. So macht er einem Bischof, der gegen Übeltäter Milde empfahl unter Berufung auf das stoische Wort, Sünde sei Sünde, d. h. alle Sünden seien gleich, ernste Vorhaltungen über diese „absurde" Begründung, und wies deutlich auf den Unterschied zwischen schwerer und leichter Sünde hin.[5]

So ist es nicht zu verwundern, wenn er häufig Todsünde und läßliche Sünde neben- bezw. gegeneinanderstellt. Er spricht von einem ‚peccatum damnabile' und ‚peccatum

[1] Ebd. II, 7.

[2] „In id etiam progrediuntur (Pelagiani), ut dicant vitam iustorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum." De haer. 88 MSL 42, 48.

[3] C. du. ep. Pel. I, 14, 28 MLS 44, 563.

[4] Bekanntlich hat Aug. die Möglichkeit vollkommener Sündlosigkeit bei einem besonderen Einfluß der Gnade wohl gekannt. Dies war der Fall bei Christus, seiner menschlichen Natur nach (De pecc. mer. et rem. II, 1 MSL 44, 151) und Maria (De nat. et gratia c. Pel. c. 36 MSL 44, 267).

[5] Ep. 104, 13 CSEL 34, 2, 591 Mausbach, a. a. O. I 236. Auch der Häretiker Jovinian vertrat die stoische Sündenlehre. „Hic (Jovinianus) omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat." De haer. c. 82 MSL 42, 45.

veniale',[1] von ,magna crimina' und ,quotidiana peccata, sine quibus hic homo vivere non potest';[2] er stellt gegenüber ,crimina' und ,quaedam minuta',[3] die ,peccata, quae etiam crimina nominantur', und ,illa peccata, sine quibus non hic vivitur',[4] ferner jene Sünden, wegen derer man sagen müsse: Dimitte nobis debita nostra etc. und das peccatum grave.[5] Bei dieser Anschauung des heiligen Bischofs von Hippo verstehen wir es, wenn er in einer Predigt einmal sagt: „Non autem quia dico, quod non possumus hic esse sine peccato, homicidia facere debemus aut adulteria vel cetera mortifera peccata, quae uno ictu perimunt. Talia non facit bonae fidei et bonae spei christianus, sed illa sola, quae quotidiano orationis penicillo tergantur."[6]

Schon aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß die Einteilung in läßliche und schwere Sünden eine ausschließliche sein muß, die kein Mitteldeing oder irgendeine Art von Sünden außer diesen beiden zuläßt. Dies wird noch klarer, wenn wir die Todsünde und die läßliche Sünde, je nach ihrem Wesen und Umfang, untersuchen.

§ 2.

Die Todsünde.

Die Todsünde ist das „Suchen des eigentlichen Lebenszweckes im Geschöpflichen", die volle cupiditas, der ausschließende Gegensatz zur caritas.[7] Sie ist somit die

---

[1] C. mend. 8, 19 CSEL 41 (V, 3), 492.

[2] s. 58, 8 MSL 38, 397.

[3] En. in ps. 118, s. III, 2 MSL 37, 1508.

[4] ep. 157, 3 CSEL 44 (II, 3), 450.

[5] ep. 177, 18 CSEL 44 (II, 3), 687 f.

[6] s. 181, 8 MSL 38, 980.

Das angezogene Material ließe sich mit Leichtigkeit noch vermehren. Besonders deutlich tritt die Unterscheidung zwischen schwerer und leichter Sünde noch an folgenden Stellen hervor: s. 9, 13, 21 MSL 38, 91; C. du. ep. Pel. I, 14, 28 MSL 44, 563; De nupt. et concup. I, 24, 27 CSEL 42 (VIII, 2), 239; s. 58, 7, 8 MSL 38, 397; De symb. I, 7 MSL 40, 636; Enchir. 70; 71, 19. MSL 40, 265; s. 388, 2 MSL 39, 1700.

[7] Mausbach, a. a. O. I 233; ebd. 230—235 eine ausgezeichnete Ausführung über die ethische Bedeutung der Todsünde; vgl. dazu auch Dorner, Augustinus, 124 ff.; Vacandard, Études de critique etc. 74 f.

völlige Abwendung von Gott, dem Unendlichen, dem höchsten Gute, und die Hinwendung zum Geschöpfe, zum Endlichen, zu den vergänglichen Gütern. „Assentior omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur."[1]

Aus der Todsünde ergeben sich infolgedessen folgende Konsequenzen:

1. Der Todsünder ist ausgeschlossen vom Himmel und wird mit der ewigen Höllenstrafe bestraft.[2] Von den Todsündern gilt das Wort des Apostels: regnum Dei non possidebunt (Gal. 5, 21).

2. Der Ausschließung vom Himmelreich und der ewigen Verdammnis entspricht hier auf Erden die Ausschließung von der Eucharistie, weiterhin die innere Trennung des Todsünders von der Kirche, wenn er auch äußerlich in ihrem Verbande bleibt.[3] Augustin spricht von den scelera et crimina, quae omnes modo vitare debent, qui accipiunt corpus Christi et sanguinem.[4] Der Ausschluß von der Eucharistie gilt ihm als charakteristisches Merkmal der Todsünde, so wenn er von ihr sagt, daß sie von den göttlichen Altären, von dem täglichen Brote, mit dem er offenbar die Eucharistie meint, entferne.[5] Wie Paulus

[1] De lib. arb. 1, 35 MSL 32, 1240. Genau so definiert auch die heutige Moraltheologie die Todsünde nach ihrer subjektiven Seite, nämlich als actus voluntatis, quo homo Deum, summum bonum et finem ultimum, aversatur et creaturam (bonum creatum) finem ultimum sibi eligit" (Noldin, Summa theol. mor. I[7] 1908, 328).

[2] Enchir. 70, 19, 20 MSL 40, 265 ff.; In Io Evgl. tr. 11, 1 MSL 35, 1471; s. 224, 1 MSL 38, 1094.

[3] Vgl. dazu Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Aug. 28 ff.; Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus, 75 ff.

[4] s. 388, 2 MSL 39, 1700.

[5] „tale, quod a divinis removeri compellat altaribus": ep. 153, 15 CSEL 44 (II, 3), 412; „tale, unde necesse sit separari nos a pane quotidiano": s. 56, 12 MSL 38, 382. Weitere Belegstellen sind: Ep. 22, 1, 3 CSEL 34, 1 (II, 1), 56; C. du. ep. Pel. IV, 9, 26 MSL 44, 628; s. 59, 7 MSL 38, 401.

I Co. 11, 27—29, so mahnt auch Augustin, nicht mit Todsünden zum Tische des Herrn hinzuzutreten. Das Beispiel eines unwürdigen Kommunikanten ist ihm der Verräter Judas, den er Petrus gegenüberstellt: „Petrus enim accepit ad vitam, Judas ad mortem." Und wie später der Fürst der Scholastik, der heilige Thomas von Aquin, in seinem Hymnus Lauda Sion singt: „Sumunt boni, sumunt mali — sorte tamen inaequali — vitae vel interitus," so sagt der hl. Augustin von der Eucharistie: bonos vivificat, malos mortificat.[1] Bitter beklagt er es, daß viele trotz ihrer Todsünden zur Eucharistie hinzutreten.[2] Mit dem Ausschluß von der Eucharistie, dem Zeichen der Gemeinschaft und inneren Zugehörigkeit zur Kirche, ist aufs engste die innere Trennung von der Kirche als dem irdischen Gottesreiche verbunden. Augustin geht nicht so weit wie die Donatisten, welche den Sünder auch von der äußeren Kirchengemeinschaft getrennt wissen wollten. „Er unterscheidet sehr wohl zwischen der äußeren Eingliederung in den Organismus der Kirche und dem inneren Lebensprinzip, das den Christen zu einem lebendigen, tätigen und fügsamen Gliede macht. So spricht er von Christen, die bloß dem Scheine nach der Kirche angehören,[3] von Gläubigen, die in Wirklichkeit weit von der Kirche entfernt sind.[4] ‚Äußerlich', sagt er, ‚kann man oft wahre von falschen Christen nicht unterscheiden. Die einen wie die anderen bezeichnen sich mit dem Zeichen des Kreuzes, singen gemeinsam das Lob Gottes, besuchen miteinander den Gottesdienst und füllen die Basilika; einzig und allein die Liebe Gottes scheidet die Gotteskinder von den Teufelssöhnen.'[5]"[6]

Aus dem Gesagten erhellt, daß Augustin die Todsünde ihrem Wesen nach richtig erfaßt hat. Es fragt sich aber, ob er auch den Umfang der Todsünden in gleicher Weise,

[1] Tract. in Io Evgl. 50, 10 MSL 35, 1762.

[2] C. litt. Pet. II, 80, 178 CSEL 52 (VII, 2), 110; C. Cresc. Don. III, 35, 39 CSEL 52 (VII, 2), 447; s. 351, 4, 10 MSL 39, 1546.

[3] In ep. Io. tr. 7, 13 MSL 35, 2028: „Multi intus quasi intus."

[4] In Ps. 25, en. 2, 2 MSL 36, 189.

[5] In Jo. tr. 5, 7 MSL 35, 2016.

[6] Romeis, a. a. O. 29.

wie die spätere Theologie es getan hat, bestimmte. Es gibt Dogmenhistoriker, welche dieses bestreiten und von Augustin behaupten, er habe manches als läßliche Sünde angesehen, was wir heute als Todsünde anzusehen gewohnt wären.[1] Eine nähere Untersuchung derjenigen Sünden, die Augustin als Todsünden bezeichnet, wird zeigen, was von dieser Behauptung zu halten ist.

Auf einem zweifachen Wege kann erschlossen werden, was Augustin für Todsünde gehalten hat: 1. indem man feststellt, welche Sünden er ausdrücklich als Todsünden bezeichnet, 2. indem man den Kreis der läßlichen Sünden untersucht. Diese letztere Untersuchung wird später folgen; sie wirft ein interessantes Licht auch auf das, was Augustin für Todsünde gehalten hat. Wir beschränken uns daher hier auf die erste Untersuchung. Es ist jedoch dabei weder möglich noch notwendig, einen vollständigen Todsündenkatalog herzustellen, es genügt vielmehr, so viel Material beizubringen, daß die prinzipielle Anschauung Augustins hinreichend klargestellt werden kann. Als Todsünden bezeichnet Augustin zunächst die sog. Kapitalsünden; idololatria, homicidium, fornicatio nennt er crimina mortifera.[2] Die sog. Kapitalsünden werden mit der ewigen Feuerstrafe geahndet.[3] Sie gelten nach allgemeiner Anschauung als Todsünden (mortifera), sind mit der Exkommunikation zu bestrafen und durch die poenitentia humilior zu sühnen.[4] Es gab also auch solche, welche die Kapitalsünden für die einzigen Todsünden hielten;[5] aber wenn er von dieser Ansicht spricht, wie bei den angezogenen Stellen, so bekämpft er sie auf das ent-

[1] Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament. [2]1910, 248; Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive. [3]1904 I, 198; Vacandard, Études de critique etc. 113. Steitz, Das röm. Bußsakrament. 24, Die genannten Schriftsteller imputieren gewöhnlich der gesamten alten Kirche diese laxere Auffassung.

[2] Spec. de Sacra Script. 29 CSEL 12, 198; vgl. auch s. 71, 4, 7 MSL 38, 448; C. du. ep. Pel. IV, 9, 26 MSL 44, 628.

[3] De fide et op. 16, 27 CSEL 41 (V, 3), 72.

[4] De fide et op. 19, 34 CSEL 41 (V, 3), 79.

[5] Vgl. auch s. 71, 4, 7 MSL 38, 448.

schiedenste.[1] Er zieht in der Tat den Kreis der Todsünden viel weiter. Den Anhaltspunkt für die Bestimmung dessen, was Todsünde sei, bot ihm die heilige Schrift. „Quae autem sint levia, quae gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda iudicio.“[2] Und so kehren bei ihm zur Bestimmung der Todsünde vor allem häufig wieder I Co. 6, 9—11;[3] Gal. 5, 19;[4] der Dekalog.[5] Aber er ist sich bewußt, daß die Reihe der Sünden, die der Apostel Paulus an den aus seinen Briefen angezogenen Stellen namhaft macht, durchaus keine vollständige ist, sondern noch weit vermehrt werden könnte.[6] Im einzelnen entsprechen die von ihm als Todsünden aufgezählten Vergehen diesen prinzipiellen Anschauungen. Fornicatio, rapina, fraus, periurium, iurgia, ebrietas, adulterium nennt er schwer sündhaft;[7] an anderer Stelle[8] bezeichnet er als crimina: adulteria, fornicationes, sacrilegia, furta, rapinae, falsa testimonia. Nach ep. 104, 13 CSEL 34, 2 (II, 2), 591 ist Brandstiftung Todsünde; götzendienerische Handlungen, wie Oblationen getaufter Kinder gelten als Sünden, die von der Eucharistie ausschließen.[9] Die Wiederholung der Taufe ist Todsünde.[10] Der Meineid gilt als eine besonders schwere Sünde, als ein

[1] Es ist auffallend, daß Augustin an vielen Stellen nur zwei Kapitalsünden erwähnt, fornicatio und homicidium (s. 332, 4 MSL 38, 1462; En. in ps. 122, 12 MSL 37, 1639; s. 181, 6, 8 MSL 38, 983; De symb. I, 7, 15 MSL 40, 636 erwähnt er adulterium allein). Dies erklärt sich wohl daraus, daß zu Augustins Zeiten die Idololatrie kaum mehr vorkam, häufiger jedoch diese beiden Sünden, am häufigsten die Unzucht.

[2] Enchir. 78, 21 MSL 40, 269.

[3] Ep. 29, 5, 6 CSEL 34, 1 (II, 1), 116 f. De fide et op. 15, 25 CSEL 41 (V, 3), 66; Enchir. 67, 10 MSL 40, 263.

[4] De unit. Eccl. 25, 74 MSL 43, 444; Ep. ad Gal. expos. 48 MSL 35, 2139. An dieser Stelle macht Augustin auch darauf aufmerksam, daß die Aufzählung des Apostels keine vollständige, sondern nur eine exemplifikative sei. Ferner: ep. 29, 5, 6 CSEL 34, 1 (II, 1), 116 f.; De fide et op. 15, 25 CSEL 41 (V, 3), 66; C. litt. Pet. II, 108, 247 CSEL 52 (VII, 2), 159; s. 351, 4, 8. 9 MSL 39, 1543 ff. zieht noch Eph. 5, 5—7 an.

[5] s. 351, 3, 4 MSL 39, 1539. [6] s. Anm. 4.

[7] s. 224, 1 MSL 38, 1094.

[8] s. 261, 10 MSL 38, 1206.

[9] Ep. 98, 4 CSEL 34, 2 (II, 2), 524 f.

[10] Ep. 23, 2 CSEL 34, 1 (II, 1), 65.

immane peccatum.[1] In De cat. rud. 25, 48 MSL 40, 343 werden auf gleiche Stufe gestellt ebriosi, avari, fraudatores, aleatores, adulteri, fornicatores, remedia sacrilega sibi alligantes und alle, die solchen, welche heidnische, abergläubische Künste ausüben, sich anvertrauen (praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos). Häresie und Schisma,[2] Schwelgerei, Giftmischerei, Unversöhnlichkeit, Streitsucht, Eifersucht, Haß, Zwietracht, Neid, Unmäßigkeit im Essen und Trinken gelten ihm als Todsünden.[3] Nicht nur Tatsünden, sondern auch Gedanken- und Begierden-,[4] endlich auch Zungensünden[5] können schwer sündhaft sein.

Ergebnis: Augustin hat das Wesen der Todsünde in gleicher Weise bestimmt, wie es späterhin geschehen ist. Auch aus den einzelnen Sünden, die er als Todsünden bezeichnet, läßt sich nicht schließen, daß er bezüglich dessen, was Todsünde ist, eine laxere Auffassung gehabt habe. Dies wird sich bestätigt finden bei der Abhandlung über die läßlichen Sünden. Auch da wird sich nichts finden, was nicht auch wir als läßliche Sünde anzusehen gewohnt wären. Und doch hätte Augustin, soll die Behauptung, er habe manches, was wir für Todsünde halten, als läßliche Sünde angesehen, zu Recht bestehen, unter den von ihm als läßliche Sünden bezeichneten auch solche, die heute als Todsünden gelten, namhaft machen müssen. Auf Grund der Schriften Augustins ließe sich eher sagen: Augustin hat in einigen Punkten eine strengere Auffassung gehabt als die heutige Theologie und einiges als Todsünde angesehen, was wir nicht mehr als solche ansehen. So verraten seine Ausführungen in den Confessiones[6] über

[1] Ep. 47, 2 CSEL 34, 2 (II, 2), 116.

[2] C. Cresc. Don. II, 28, 35 CSEL 52 (VII, 2), 395.

[3] C. litt. Pet. II, 108, 247 CSEL 52 (VII, 2), 159.

[4] „Cogitatio sola odii in corde tuo est et teneris homicida, reus es ante oculos Dei. Ille vivit et tu occidisti. Quantum ad te pertinet, occidisti, quem odisti.“ s. 58, 8 MSL 38, 397. Vgl. auch Ep. ad Gal. expos. 48 MSL 35, 2139.

[5] Blasphemie: s. 56, 12 MSL 38, 382 f.

[6] I, 7 CSEL 33 (I, 1), 9 ff. Über den Wert der Confessiones als Geschichtsquelle wird verschieden geurteilt. Jedenfalls gibt er darin

die Sünden seiner Kindheit diesen strengen Zug. Dasselbe gilt von den Äußerungen über die Sünden der Kinder. Er wendet sich gegen die Ansicht derer, die es für unmöglich halten, daß ein Kind unter 14 Jahren eine eigentliche Sünde begehen könne. Demgegenüber weist er auf die Sünden des jugendlichen Alters hin, mit denen dieses angefüllt sei, wie Diebstähle, Lügen, Meineide.[1]

§ 3.

Die läßliche Sünde.

Von der Todsünde ist wesentlich verschieden die läßliche Sünde. Augustin hebt diesen wesentlichen Unterschied deutlich hervor. Während die Todsünde nach ihm den vollen Gegensatz zur Gottesliebe bedeutet, ist die läßliche Sünde nur eine ,,Hemmung und Gefährdung"[2] derselben. Diese läßlichen Sünden lassen daher das höhere Leben der Seele, das in der Liebe Gottes liegt, bestehen.[3] Sie schließen nicht vom Himmel[4] und nicht vom Empfange der Eucharistie aus.[5] Der geringeren Sündhaftigkeit dieser Sünden entsprechen die Bezeichnungen. Während er die Todsünden crimina, peccata gravia, mortifera, letalia nennt, bezeichnet er die läßlichen Sünden als peccata minuta, levia,

(etwa um 400) seine Vergangenheit wieder, wie sie sich in seiner Erinnerung spiegelte. Er konnte „das früher Geschehene nur mit seinen dermaligen Augen ansehen" (v. Hertling, Augustin. 8). Seine Äußerungen lassen also einen Schluß zu auf die Ansichten, die er um 400 hatte.

[1] ,,Non enim de pueris grandiusculis agimus, quibus quidem peccatum proprium nolunt attribuere quidam, nisi ab anni quarti decimi articulo, cum pubescere coeperint. Quod merito crederemus, si nulla essent peccata, nisi quae membris genitalibus admittuntur: quis vero audeat affirmare furta, mendacia, periuria non esse peccata, nisi qui talia vult impune committere? At his plena est puerilis aetas, quamvis in eis non ita, ut in maioribus punienda videantur, quod sperentur annis accedentibus, quibus ratio convalescat, posse praecepta salutaria melius intelligere eisque libentius obedire." De gen. ad litt. 10, 13 CSEL 28, 1 (III, 2) 311 f.

[2] Mausbach, a. a. O. I 235 ff.

[3] Tract. in Io. Evgl. 80, 2 MSL 35, 1840. De civ. Dei 21, 27, CSEL 40, 2 (V, 2), 577.

[4] De spir. et litt. 28, 48 MSL 44, 230; Enchir. 71 MSL 40, 265.

[5] ep. 54, 3, 4 CSEL 34, 2 (II, 2), 162.

minima, venialia. Besonders häufig nennt er sie peccata cotidiana oder solche, ohne die man hienieden nicht lebt.

Diese Auffassung vom Wesen der läßlichen Sünden stimmt überein mit dem, was er ausdrücklich als läßlich sündhaft namhaft macht. So sind läßliche Sünden die kleineren Vergehen in Gedanken und Worten,[1] mit Auge, Ohr und Zunge.[2] Unreine Gedanken gelten ihm bei Mangel der Achtsamkeit als läßliche Sünden.[3] Nach der Lehre des hl. Apostels Paulus sind Rechtshändel unter Christen, falls sie vor dem kirchlichen Richter ausgetragen werden, ferner die Erfüllung der ehelichen Pflicht aus fleischlicher Schwäche läßliche Sünden.[4] Auch hier zeigt Augustin eine strengere Auffassung als die spätere katholische Moral. Mausbach sagt von seiner Auffassung bezüglich der ehelichen Pflichterfüllung: „Er geht mit ihrer Strenge sowohl über die Anweisung Pauli (1 Kor. 7, 5) wie über die Lehre anderer Väter und der späteren katholischen Moral hinaus."[5] Weiterhin gelten ihm Unmäßigkeit im Lachen,[6] im Essen und Trinken, Unregelmäßigkeiten im Handel und Wandel[7] als läßlich sündhaft. Ep. 167, 18 CSEL 44 (II, 3), 605 lehrt uns, daß „die falsche Rücksichtnahme auf Reichtum und Stand in der Behandlung der Menschen (personarum acceptio), wenn sie in Verteilung kirchlicher Ehren geübt wird,

[1] Enchir. 78, 21 MSL 40, 279.

[2] s. 155, 9 MSL 38, 846. Augustin weist hier in fein psychologischer Weise auf den Mangel völliger Einwilligung hin, der etwas an sich schwer Sündhaftes zur läßlichen Sünde macht: „Inest, titillat delectatio illicitae concupiscentiae: pugna, resiste, noli consentire; et impletur hic: Post concupiscentias tuas non eas (Eccli. 18, 30): quia etsi quando subrepunt et usurpant sibi oculum, aurem, linguam, volaticam cogitationem nec sic desperemus de salute nostra. Ideo quotidie dicimus: Dimitte nobis etc."

[3] „quando in talibus cogitationibus cum aliqua delectatione remorantur, non quidem decernentes flagitium, sed intentionem mentis non sicut oportet, ne illo incidat, inde avertentes, aut, si inciderit, inde rapientes." C. Iul. Pel. II, 10, 33 MSL 44, 636.

[4] Enchir. 78, 21 MSL 40, 269. De bono vid. 4, 5 CSEL 41 (V, 3), 309; De nupt. et conc. I, 24, 27 CSEL 42 (VIII, 2), 239; s. 351, 3, 5 MSL 39, 1541.

[5] a. a. O. I 250 f.

[6] ep. 104, 13 CSEL 34, 2 (II, 2), 591.

[7] s. 351, 3, 5 MSL 39, 1541; vgl. auch s. 9, 18 MSL 38, 87.

schwere, wenn im häuslichen Verkehr, leichte Versündigung ist."[1]

Ergebnis. Augustin nennt — abgesehen von den erwähnten Ausnahmen, in denen er zu rigoros denkt, keine Sünde eine läßliche, die nicht auch wir als eine solche ansehen. Mit Recht stellt daher Portalié[2] bezüglich der läßlichen Sünden Augustins fest: „Il s'agit uniquement des péchés véniels de ce sens moderne du mot c'est-à-dire de ceux qui ne méritent point l'enfer." Es ergibt sich also auch hier, wie bereits bei der Behandlung der Todsünde,[3] daß die Ansicht derjenigen Dogmenhistoriker unhaltbar ist, die Augustin die Ansicht unterstellen, nach welcher er unter der Todsünde und läßlichen Sünde etwas anderes verstanden habe, als es die heutige Theologie tue.

§ 4.

Schwankungen in der Lehre Augustins über Todsünde und läßliche Sünde.

Zweifellos ist es das Verdienst des hl. Augustinus, daß er den Unterschied zwischen schwerer und leichter Sünde zwar nicht erst geschaffen, aber in scharfsinniger Weise herausgearbeitet hat. Seine Lehre hat auf die Folgezeit großen Einfluß ausgeübt und der Entwicklung die Richtlinien gewiesen.[4] Es fragt sich nun, ob Augustin an der wesentlichen Verschiedenheit von schwerer und leichter Sünde stets konsequent festgehalten hat. Nach Mausbach[5] „scheint es bisweilen, als kenne Augustin noch andere Klassen von Sünden zwischen beiden. So spricht er von Sünden, ‚die zwar den Eingang ins Reich Gottes hindern, aber doch auf Grund der Verdienste heiliger Freunde Verzeihung finden', auch ‚wenn sie geblieben und nicht durch Lebensbesserung getilgt sind'." In der zugehörigen Anmerkung 4 verweist Mausbach auf De civ. Dei 21, c. 27, 5, und bemerkt: „Er nennt diese Sünden auch venialia; aber

---

[1] Mausbach a. a. O. I 237.

[2] Dictionnaire I 2426.

[3] s. oben S. 8 f.

[4] Mausbach, a. a. O. I 239. [5] ebd.

er sagt ja ausdrücklich: impediunt perventionem ad regnum; das eigene gute Leben der Betreffenden non sufficit, nisi eorum meritis, quos amicos fecerint, misericordiam consequantur. Von diesen Sünden sagt er dann das bekannte Wort: ‚Quae sint ipsa peccata, difficillimum est invenire, periculosissimum definire.' Was läßliche Sünden sind, hatte Augustin oft genug unter Angabe zahlreicher Beispiele ausgeführt." Wie aber der Zusammenhang zeigt, handelt es sich für Augustin an dieser Stelle nicht um die Frage, welcher Art von Sünden, ob den schweren oder den läßlichen, die Sünden, die durch die Verdienste heiliger Freunde getilgt werden können, zuzuweisen seien; vielmehr darum, welches der Kreis dieser Sünden sei. Was die Art angeht, so hat Augustin sie zweifellos für schwere gehalten: impediunt perventionem ad regnum. Es ist nicht richtig, daß Augustin sie venialia nenne. Er sagt allerdings an der von Mausbach zitierten Stelle: „Nunc vero dum venialis iniquitatis . . . ignoratur modus, profecto et studium in meliora proficiendi orationi instando vigilantius adhibetur." Hier bedeutet venialis nicht läßlich, sondern vergebbar.[1] Nur bei dieser Annahme gibt die Stelle einen Sinn: „Nun aber wird, solange die Art und Weise der Vergebbarkeit dieser Sünde nicht gewußt wird, jedenfalls auch der Eifer, durch inständiges Gebet besser zu werden, mit größerer Wachsamkeit angewandt." M. a. W.: Es gibt gewisse schwere Sünden, die durch die Verdienste heiliger Freunde getilgt werden können; aber solange diese Sünden uns unbekannt sind, ist auch die genannte Tilgungsweise für uns unanwendbar und wird darum in unserem praktischen Verhalten ignoriert. Gerade in dem Unbekanntsein derselben erblickt Augustin ein nicht zu unterschätzendes Moment zur Förderung des sittlichen Eifers. Es dürfte also bei Augustin nicht so sehr ein Schwanken in der richtigen

[1] Diese dem Etymon des Wortes venialis am nächsten liegende Bedeutung findet sich auch anderswo. So in der pseudoaugust. Schrift De vera et falsa poenitentia, die aus dem 11. Jahrh. stammt: „Quaedam peccata sunt mortalia et in poenitentia fiunt venialia." c. 18, 34 MSL 40, 1128.

Wertung von schwerer und läßlicher Sünde, als vielmehr in der Frage bezüglich der Ausschließlichkeit des Bußsakramentes als des einzigen Mittels zur Vergebung der Todsünden vorliegen.

Jedoch scheint Augustin an einem anderen Punkte seiner Sündenlehre den wesentlichen Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde außer acht gelassen zu haben. Er lehrt nämlich, daß die läßlichen Sünden, in großer Zahl verübt, die Wirkungen der Todsünde haben.[1] Mausbach und Schanz heben ebenfalls diese Eigentümlichkeit der Lehre Augustins hervor. Während Schanz[2] sich mit der einfachen Feststellung des Befundes begnügt, versucht Mausbach[3] den Widerspruch, in dem sich der heilige Lehrer mit seiner prinzipiellen Auffassung über die Sünde befindet, abzuschwächen. Er weist darauf hin, daß die fraglichen Stellen sich meist in Predigten finden, „bei denen es offenbar mehr auf die Hervorhebung der praktischen Folgen sittlicher Lauigkeit als auf gedankenmäßige Schärfe der Darstellung ankam.“ Jedoch steht diesem Versuch der Befreiung Augustins aus dem von ihm selbst geschaffenen Widerspruch eine mehrfache Erwägung entgegen. Zunächst muß auch die Predigt ihr Fundament in der gläubigen

---

[1] „Ista omnia, si colligantur contra nos, num ideo non premunt, quia minuta sunt? Quid interest, utrum de plumbum premat an arena? Plumbum una massa est, arena minuta grana sunt, sed copia te premunt. Minuta sunt peccata: non vides de guttis minutis flumina impleri et fundos trahi? Minuta sunt, sed multa sunt.“ s. 56, 12 MSL 38, 382 f. Weitere St.: ep. 265, 8 CSEL 57, (II, 4), 646; s. 9, 11, 17. 18 MSL 38, 88 f.; s. 58, 10 MSL 38, 398; In ep. Io. ad Parth. tr. I, 6 MSL 35, 1982; En. in ps. 118 s. III, 2 MSL 37, 1508; s. 351, 3,5 MSL 39, 1541; s. 278, 12 MSL 38, 1274. Vielleicht ist diese Auffassung Augustins geeignet, die schwer verständlichen Stellen zu erklären in s. d. 393 MSL 39, 1714: „Abstinete vos ab ebrietate, a concupiscentia, a furto et maliloquio, ab immoderato risu, a verbo otioso, unde reddit sunt homines rationem in die iudicii. Ecce quam levia dixi. Omnia tamen gravia et pestifera.“ Die beiden letzten Sätze sind aus dem Gedanken verständlich, daß die läßlichen Sünden durch Vernachlässigung schwer sündhaft werden.

[2] Die Lehre des hl. Aug. über das hl. Sakram. d. Buße Th. Q. 77 (1895), 474.

[3] a. a. O. I, 240.

Überzeugung des Predigers haben. Wäre es aber möglich gewesen, daß Augustin so gesprochen hätte, wie an der angeführten Stelle, wenn er nicht die Überzeugung gehabt hätte, läßliche Sünden seien im Falle ihrer Vermehrung bezüglich der Wirkungen den Todsünden gleich? Ferner ist auf den Vergleichspunkt zu achten. Trifft dieser nicht zu, so ist der Vergleich hinfällig. Der Vergleichspunkt ist aber bei den erwähnten Ausführungen stets die quantitative Vermehrung. Sollen daher die Worte Augustins überhaupt einen vernünftigen Sinn ergeben, so muß man annehmen, daß er auch bei der läßlichen Sünde an die quantitative Vermehrung gedacht und ihr die mehrfach erwähnte Wirkung zugeschrieben hat. Endlich lehrt unser hl. Kirchenvater, soviel zu sehen ist, nirgends eine bloß dispositive Wirkung der läßlichen Sünde in Hinsicht auf die Todsünde. Zwar weist Mausbach[1] zum Beweise dafür, daß Augustin „jene vorbereitende, psychologische Wirkung der häufigen läßlichen Sünde als die eigentliche Gefahr hervorhebe," auf De Trin. 12, 15 f. hin. Sogleich muß aber auch dieser hervorragende Augustinuskenner gestehen, daß „es doch zweifelhaft bleibt, ob Augustin wirklich die läßliche Sünde im Auge hat". Es dürfte sich in der Tat keine einzige Stelle in den echten Schriften Augustins finden lassen, wo klar und deutlich die dispositive Wirkung der läßlichen Sünde hinsichtlich der Todsünde ausgesprochen wird. Eine Deutung der fraglichen Ausführungen des heiligen Lehrers in diesem Sinne erscheint also auch von diesem Gesichtspunkte aus als unzulässig.

Bei dieser eigenartigen Auffassung Augustins hätte es nun nahe gelegen, die Frage zu stellen: Welche Zahl von läßlichen Sünden ist notwendig, damit dieselben in ihrer Wirkung der Todsünde gleichkommen? Augustin hat, allem Anscheine nach, sich nie diese Frage gestellt, ja er ist sich selbst über das Widerspruchsvolle seiner Ansicht nie klar geworden.

[1] a. a. O. I, 241; Anm. 1.

Zweites Kapitel.

Die Lehre Augustins von der Sündenvergebung.

§ 5.

Die Zugehörigkeit zur Kirche als Voraussetzung des Sündennachlasses.

Wollen wir die Bußlehre Augustins verstehen, so ist es notwendig, daß wir sie in Zusammenhang bringen mit seiner Lehre von der Kirche. Denn eine wesentliche Aufgabe der von Christus gestifteten Kirche ist es ja, den Menschen die Verzeihung der Sünden zu vermitteln. Dieser Satz gehört zu den unbestrittensten des ganzen Christentums. Bei den Vätern finden wir ihn häufig ausgesprochen, und auch die Häresien leugneten ihn nicht, mochten sie auch die Fähigkeit der Kirche, die Sündenvergebung den Menschen zu vermitteln, mehr oder weniger einschränken, wie die Montanisten und die Novatianer. Auch der Donatismus, gegen dessen falschen Kirchenbegriff Augustin zu kämpfen hatte, leugnete diesen Satz nicht. Indem er der katholischen Kirche vorwarf, sie habe aufgehört, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein, weil sie Sünder in ihrer Mitte dulde, sprach er ihr zugleich die Fähigkeit ab, irgendeine Sünde zu vergeben.[1] Demgegenüber zeigt Augustin, wie die Kirche, obwohl sie den Sünder nicht von ihrer Gemeinschaft ausschließe, nicht aufgehört habe, die wahre, von Christus gestiftete Kirche zu sein, insbesondere, wie sie durch die Gemeinschaft mit Sündern nichts von ihrer Heiligkeit verloren habe. Er unterscheidet die gegenwärtige und zukünftige Kirche, die Kirche des Diesseits und Jenseits.[2]

---

[1] Schanz, Th. Q. 77 (1895), 455.

[2] s. dazu die vortrefflichen Ausführungen bei Specht, a. a. O. S. 68 bis 71.

Die zukünftige Kirche wird eine Gemeinde von Heiligen sein, die jetzige dagegen ist eine Gemeinschaft von Guten und Bösen.[1] Den Beweis für diese Aufstellungen führt er auf Grund eines umfangreichen biblischen Materials von ,,Gleichnissen, theoretischen Aussprüchen (Weissagungen) und Beispielen".[2]

Hat aber nach Augustins Meinung die katholische Kirche deshalb, weil sie Sünder in ihrer Gemeinschaft duldet, nicht aufgehört, die wahre Kirche Christi zu sein, so ergibt sich, daß in ihr der Heilige Geist lebendig wirksam ist, der Donatismus dagegen sowie jede andere Häresie nicht den Anspruch auf den Besitz des Heiligen Geistes machen kann.[3] Der Besitz des Heiligen Geistes ist nach augustinischer Auffassung ein wesentlich konstitutives Element der wahren Kirche Christi.[4] ,,In dem Heiligen Geiste besitzt die Braut des Herrn, welcher der Bräutigam seit seiner Himmelfahrt die sichtbare Gegenwart entzogen hat, so daß er gewissermaßen von ihr abwesend ist, das Unterpfand (arrha) seiner dauernden Liebe und fortwährenden unsichtbaren Gegen-

---

[1] ,,Ecce manifestatum est, quod dicebatur a nobis, distinguenda esse tempora ecclesiae, non eam esse talem, qualis post resurrectionem futura est, nunc malos habere permixtos, tunc omnino non habituram, ad illam eius puritatem, non ad huius temporis permixtionem illa divina testimonia pertinere, quibus eam Dominus praedixit, ab omni malorum permixtione penitus alienam." Post coll. c. 9, 12 MSL 43, 659.

[2] Specht, a. a. O. 69.

[3] ,,Quod ... est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi, quod est ecclesia; hoc agit Spiritus sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis. Sed videte quid caveatis, videte, quod observetis, videte, quid timeatis. Contingit, ut in corpore humano, imo de corpore aliquod praecidatur membrum, manus, digitus, pes; numquid praecisum sequitur anima? Cum in corpore esset, vivebat; praecisum amittit vitam. Sic et homo christianus catholicus est, dum in corpore vivit; praecisus haereticus factus est, membrum amputatum non sequitur spiritus. Si ergo vultis vivere de Spiritu sancto, tenete caritatem, amate veritatem, desiderate unitatem, ut perveniatis ad aeternitatem." s. 267, 4 MSL 38, 1231. Weitere Stellen: Enchir. 65, 17 MSL 40, 263; In ep. Io. tr. 6, 11 MSL 35, 2026.

[4] Specht, a. a. O. 53—57. Antonius Straub, De Ecclesia Christi. I Innsbruck 1912, S. 296 ff.

wart.[1] Wer immer den Heiligen Geist bekennt, aber in Abrede stellt, daß er im mystischen Leibe Christi, d. i. in seiner einen katholischen Kirche ist, der gleicht den Pharisäern, welche zwar nicht den Heiligen Geist selbst, aber sein Dasein in Christus leugneten, indem sie die von ihm gewirkte Austreibung der Teufel dem Fürsten der Teufel zuschrieben.[2] Hieraus ist ersichtlich, daß wie Christus seine wunderbaren Werke in Kraft des Heiligen Geistes vollbrachte, so auch die Kirche übernatürlich tätig ist durch die Kraft des in ihr wohnenden Heiligen Geistes."[3]

Diese Auffassung Augustins von dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche ist von Wichtigkeit für die Sündenvergebungsgewalt der Kirche. Gerade die Vergebung der Sünden gilt ihm als ein Werk des Heiligen Geistes, der sich dabei der Mitwirkung der Kirche bedient.[4] Außerhalb der wahren Kirche Christi, d. i. für Augustin der katholischen Kirche, gibt es also keinen Sündennachlaß. So konnte unser heiliger Kirchenvater in der Tat „die Gewalt der Sündennachlassung zum Unterscheidungsmerkmal der Kirche von den Sekten, zum Mittelpunkt des kirchlichen Lebens und Wesens" machen. „Da die Sündennachlassung die wichtigste Frucht des Erlösungswerkes Christi und die Kirche der Leib Christi ist, so beruht das Existenzrecht der Kirche auf der Gewalt der Sündennachlassung."[5]

Bei der dargelegten Ansicht Augustins gewinnt auch die Sünde wider den Heiligen Geist eine neue Bedeutung.[6] Die Stelle Mt. 12, 32: „Et quicumque dixerit

---

[1] En. in ps. 127 n. 8. In Io tract. 106, n. 2. In I. Ioan. ep. tract. 9 n. 11.

[2] s. 71 c. 3 n. 5.

[3] Specht, a. a. O. 54 f.

[4] „Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa Ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum." s. 71, 20, 33 MSL 38, 463 s. ebda 22, 36 MSL 38, 466.

[5] Schanz, a. a. O. 458 f.

[6] Harnack Dg. III 219: „Zugleich ist er (d. h. Augustin) gewiß, daß auch nach der Taufe der Weg der Sündenvergebung dem Bußfertigen noch offensteht und daß der die Sünde wider den Hl. Geist begeht, der

verbum contra filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro" bot den Vätern Anlaß, die Frage zu erörtern, was unter der Sünde wider den Heiligen Geist zu verstehen sei. Auch der heilige Bischof von Hippo beschäftigte sich mit dieser Frage. Er behandelt die Sünde wider den Heiligen Geist ex professo in sermo 71 (MSL 38, 445—467); weiter widmet er ihr größere Ausführungen Ep. 185, 48. 49 CSEL 57 (II, 4), 41—43 und Ep. ad Rom. inch. expos. n. 14—23 MSL 35, 2097—2106. Zwar kann die Sünde wider den Heiligen Geist eine mehrfache sein, die jedoch, welche der Heiland Mt. 12, 32 unvergebbar nennt, ist die Unbußfertigkeit bis zum Ende.[1] Diese Sünde bekundet zugleich „einen hartnäckigen Widerspruch gegen die Gabe des Heiligen Geistes, welcher in der Taufe (Joh. 3, 5) und in der Buße die Sünde nachläßt".[2] Das Beispiel einer solchen Versündigung gegen den Heiligen Geist ist ihm das Verhalten und Ende des Verräters Judas.[3]

Im Anschluß an die gemachten Ausführungen über die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Kirche bezw. die Sündenvergebungsgewalt der Kirche nach augustinischer Auffassung entsteht die interessante Frage: „Wie dachte Augustin über das Heil des Menschen außerhalb der wahren Kirche Christi?" Die Antworten der Forscher lauten verschieden. Dorner[4] behauptet, die Zugehörigkeit zur Kirche werde von Augustin als absolute Bedingung des Heiles aufgefaßt; Romeis[5] gibt ebenfalls zu, daß Augustin mit einer

an diese Sündenvergebung in der Kirche nicht glaubt. Das ist eine völlig neue Deutung des evangelischen Spruches."

[1] „perseverantia in nequitia et malignitate cum desperatione indulgentiae Dei." Ep. ad Rom. inch. expos. n. 21 MSL 35, 2104: „Hoc est autem duritia cordis usque ad finem huius vitae, qua homo recusat in unitate corporis Christi, quod vivificat Spiritus Sanctus, remissionem accipere peccatorum." Vgl. p. 185, 49 CSEL 57 (II, 4), 42.

[2] Schanz, a. a. O. 460.

[3] De serm. Dni in monte I, 75 MSL 34, 1267.

[4] Augustinus. Sein theol. System und seine religionsphilosophische Bedeutung, S. 278 f.

[5] Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin, S. 114 f. Vgl. den ganzen Abschnitt S. 94—115.

gewissen Rigorosität den Satz hervorkehre: Extra ecclesiam nulla salus, gibt aber, und zwar mit Recht, zu erwägen, „daß Augustin, von theoretischen Erwägungen geleitet und von praktischen Interessen bestimmt, sich in die Notwendigkeit versetzt sah, jenen Satz von der alleinigen Heilsvermittlung durch die eine wahre, d. i. katholische Kirche gegen die Förderer antikirchlicher, separatistischer Bestrebungen prinzipiell zu wahren und als zu Recht bestehend zu verteidigen, daß aber anderseits sich auch genügend Aussprüche finden, die jenen rigoristischen Äußerungen die Spitze abbrechen und zur Annahme drängen, daß Augustin in gewissen Fällen die Möglichkeit, auch außerhalb der katholischen Kirche das Heil zu wirken, gegeben sein lasse.“ Im Gegensatz zu Dorner und Romeis bestreitet Reuter, daß nach Augustin die Kirche heilsnotwendig sei. „Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zu höchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doktrin der vulgärkatholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug.“[1] Die völlige Unrichtigkeit dieser Behauptung weist Mausbach überzeugend nach. Mausbach,[2] der in den Kreis seiner Betrachtung die Frage nach dem Heil aller Menschen, Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker, einbezieht, neigt, ähnlich, wie Romeis einer milderen Auffassung der Lehre Augustins zu, muß aber gestehen (322 f.): „Diese Zeugnisse für eine weitere und freiere Auffassung des zum Heile notwendigen Glaubens können die zahlreichen Äußerungen, die mit Bestimmtheit einen volleren und konkreteren Inhalt des Glaubens auch für die Heiden verlangen, nicht wirkungslos machen. Wir haben es hier, wie es scheint, mit zwei unausgeglichenen Gedankenreihen zu tun, von denen die eine in der objektiven Tatsächlichkeit und dem vollen Lehrinhalt des Christentums wurzelt, die andere von gewissen Grundideen philosophischer und sittlicher Art, die aber zugleich eine tiefe christliche Wahrheit haben, ausgeht.“ Wie die Verschiedenheit der Antworten auf die

[1] Augustinische Studien 105; s. die Kritik bei Mausbach, Die Ethik des hl. Aug. II 330 f.

[2] a. a. O. II, S. 300—341.

gestellte Frage zeigt, liegt in der Tat eine Dunkelheit im Systeme Augustins vor. Es ist ihm nicht gelungen, die beiden grundlegenden christlichen Wahrheiten von der Heilsnotwendigkeit der Kirche und dem universalen Heilswillen Gottes in völlig befriedigender Weise zu versöhnen, wenn auch vieles für die mildere Auffassung spricht.

§ 6.

Die Buße für die läßlichen Sünden.

Augustinus unterscheidet überall, wo er von der Buße spricht, drei Arten derselben.[1] Die erste ist die Buße, wie sie bei dem Empfang des Taufsakramentes seitens

[1] s. 351, 2, 2 MSL 39, 1537; s. 352, 1, 2 MSL 39, 1550; ep. 265, 7, 8 CSEL 57 (II, 4), 645 f.; De symb. I, 8, 16 MSL 40, 636. C. Iul. II, 8, 23 MSL 44, 689. Eine der Hauptquellen über die Bußlehre Augustins sind die vorstehend zitierten sermones 351 und 352. Da deren Echtheit neuerdings bezweifelt bezw. bestritten wurde, dürfte es angezeigt sein, einiges darüber zu sagen. Beide Reden bilden ein zusammengehörendes Ganzes. Portalié sagt darüber im Dictionnaire de théol. cath. I 2310: „Le sermon 351, reconnu authentique par les bénédictins, était suspect à Érasme, et avec raison, semble-t-il: examiné avec attention, il n'a aucune parenté de style ni de langue avec les autres écrits d'Augustin." Über den Zweifel des Erasmus, auf den P. zurückgeht, berichten die Benediktiner (Mauriner) bei Migne SL 39, 1535: „Exstabat (scl. s. 351) in tomo 9 membris multis mutilatus apud Erasmum, qui hunc et subsequentem tractatum (scl. s. 352) censuit plurimum discrepare ab Augustino. Sed ipsius sane et doctrinam uterque habet et stilum, nostro iudicio. Notat utrumque seorsim Possidius in eodem Indiculi capite 8. Atque hunc priorem saepe citat Florus, appellans librum de Poenitentia, ad I Cor. V et VI etc. Sermonem tamen sapiunt nonnulli modi loquendi, ut iste cap. 2. ‚Quas mecum vestra Eruditio cognoscit'." Was Erasmus an der Echtheit der beiden sermones zweifeln ließ, hat auch Portaliés Urteil bestimmt: die Verschiedenheit des Stiles und der Sprache gegenüber den anderen Werken Augustins. Bei seinen Ausführungen über die Bußlehre Augustins zitiert jedoch Portalié diese sermones mehrfach zugleich mit den echten Schriften des heiligen Lehrers (a. a. O. I 2426 ff.). In Spalte 2428 (a. a. O.) fügt er dem sermo 351 bei: „Si donc on admet l'authenticité de ce sermon . . .", eine Bemerkung, aus der sich ergibt, daß Portalié keineswegs über die Unechtheit der sermones 351 und 352 sicher ist. Rauschen stimmt Portalié bei (Eucharistie und Bußsakrament. [2]1910, 189, Anm. 4). Er benutzt S. 183 die Worte Augustins in s. 351, 4, 10 als wirkliche Aussage des heiligen Lehrers, jedoch von S. 189 an (vgl.

Erwachsener zu leisten ist, die zweite die Buße für die schweren Sünden, die dritte die tägliche Buße für die leichten Sünden. Die Buße nach der Taufe ist Gegenstand unserer Abhandlung. Im folgenden soll zunächst die tägliche Buße für die leichten Sünden besprochen werden.

S. 195, 241, 242) wird s. 351 als „pseudoaugustinisch" bezeichnet. Loofs, Lehrb. d. Dg. 342 u. Seeberg, Lehrb. d. Dg. II (1910) 349 tragen kein Bedenken, s. 351 als augustinisch zu verwerten; Tixeront, Histoire des dogmes II (1909) 421, Anm. 2 und Vacandard, Études etc. 98 schließen sich hingegen dem Zweifel Portaliés an.

Als Grund für die Unechtheit der beiden sermones wird nur angeführt, daß sie sich im Stile von den sicher echten Werken Augustins unterschieden. Jedoch unterlassen es die Bezweifler der Echtheit, dies im einzelnen zu beweisen. Und dies dürfte auch kaum möglich sein, da Spracheigentümlichkeiten, die sicherlich nicht augustinischer Herkunft sein können, sich nicht aufweisen lassen. Höchstens könnte man auf die singuläre Anrede: Eruditio vestra, die in s. 351 steht, hinweisen. Es spricht vielmehr Inhalt und Form für die Echtheit. Die vorgetragene Lehre über die Buße deckt sich materiell völlig mit der Lehre unzweifelhaft echter Schriften Augustins. Dies wird die ganze Abhandlung zeigen. Auch formell tritt die Ähnlichkeit mit unzweifelhaft echten Schriften Augustins an vielen Stellen hervor. So heißt es z. B. s. 352, 3, 8 MSL 39, 1558: Est poenitentia gravior atque luctuosior, in qua p r o p r i e vocantur p o e n i t e n t e s, remoti a Sacramento altaris participandi . . . und ep. 265, 7 CSEL 57 (II, 4), 645: Agunt etiam homines poenitentiam, si post Baptismum ita peccaverint, ut excommunicari et postea reconciliari mereantur: sicut in omnibus Ecclesiis illi, qui p r o p r i e p o e n i t e n t e s appellantur." In beiden Stellen findet sich der spezifisch augustinische Ausdruck „proprie poenitentes". Die Augustin geläufige Einteilung der Buße in drei Arten findet sich auch hier vor (s. die Stellen zu Anfang der Anmerkung). Ferner tritt uns hier (s. 352, 1, 3—5 MSL 39, 1551 ff.) die von Augustin so gerne und häufig angewandte allegorisierende Interpretationsmethode entgegen. Bemerkenswert ist auch noch, daß die Augustin eigentümliche Auffassung, daß die Erfüllung der ehelichen Pflicht aus sinnlicher Begierde sündhaft sei (s. oben S. 10), ebenfalls s. 351, 3, 5 MSL 39, 1541 anklingt: „Sola enim generandi causa est inculpabilis sexus utriusque commixtio."

Das Angeführte dürfte zur Genüge dartun, daß die Ansicht der Benediktiner, wonach beide sermones echt sein sollen, noch nicht erschüttert ist. Solange Portalié, der Erasmus in seiner Ansicht gefolgt ist, nicht triftigere Gründe für die Unechtheit der beiden sermones vorbringen kann als die allgemeine Phrase, daß sie sich im Stile von den echten Werken Augustins unterschieden, ist kein Grund vorhanden, die bisherige, wohlbegründete Meinung von ihrer Echtheit preiszugeben.

Wie bei der Behandlung der läßlichen Sünde gezeigt worden ist, nennt Augustin dieselbe auch tägliche Sünde. Dementsprechend bezeichnet er die Buße für diese Sünden als poenitentia quotidiana,[1] als quotidianum baptismum,[2] weil sie, wie die Taufe einmal den Menschen von allen, also auch den kleinsten Fehlern und Sünden, reinigt, so täglich völlige Reinigung herbeiführt, ferner quotidianum remedium,[3] quotidiana medicina.[4] Neben diesen Bezeichnungen gibt ihr Augustin auch solche von mehr allgemeiner Art. So nennt er sie confessio,[5] da auch in dem Gebete, durch welches sie geschieht, ein Bekenntnis der Sünden vor Gott liegt. Eine Bezeichnung von echt augustinischer Anschaulichkeit und Lebendigkeit des Vorstellens ist es, wenn er sie bezw. das tägliche Gebet als ihren Ausdruck mit einem Stile (penicillus: s. 181, 8 MSL 38, 983) vergleicht, mit welchem man das auf eine Wachstafel Geschriebene wieder ausmerzen kann. So muß auch der Christ seine kleinen Verirrungen Tag für Tag ausmerzen mit dem Stile der Buße. Da es sich bei dieser Buße nur um kleine Sünden handelt, welche die heiligmachende Gnade nicht aufheben, nennt Augustin sie die poenitentia bonorum et humilium fidelium.[6]

Die tägliche Buße besteht zwar zunächst und wesentlich in der Gesinnung der Buße, in der Reue über die begangenen kleinen Sünden. Jedoch äußert sich die Bußgesinnung in gewissen Übungen der Frömmigkeit. Als erstes Mittel der täglichen Buße bezeichnet Augustin das Gebet. Er meint damit vor allem die 5. Bitte des Vaterunsers: „Dimitte

---

[1] s. 351, 3 MSL 39, 1537; s. 352, 2 MSL 39, 1556; s. 278, 9 MSL 38, 1272; De pecc. mer. et rem. III, 13, 22 MSL 44, 200.

[2] s. 213, 8 MSL 38, 1064; s. 59, 7 MSL 38, 401; De symb. 7, 15 MSL 40, 636; an den beiden zuletzt gen. Stellen findet sich zwar nicht der Ausdruck quotidianum baptismum, es liegt aber dieser Gedanke zugrunde; s. 388, 2 MSL 38, 1700 „lavacra quotidiana".

[3] s. 261, 10 MSL 38, 1207; ep. 167, 20 CSEL 44 (II, 3), 608.

[4] Ep. 167, 19 CSEL 44 (II, 3), 606; De fide et op. 26, 48 CSEL 41 (V, 3), 95: quot. medella.

[5] De sanct. virg. 49, 49 CSEL 41 (V, 3), 295.

[6] ep. 265, 8 CSEL 57 (II, 4), 646.

nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris." Zum Zeichen der demütigen und reumütigen Gesinnung schlug man bei diesen Worten an die Brust: „pectora tundimus dicentes: Dimitte etc."[1] An unzähligen Stellen spricht Augustin von der sündentilgenden Wirksamkeit des Gebetes, zumeist mit Bezugnahme auf die angeführte Bitte des Vaterunsers.[2] Nicht so häufig, wenn auch sehr oft, wird von Augustin das Almosengeben als Mittel, Verzeihung der Sünden zu erlangen, bezeichnet. Das Almosen kann ein zweifaches, ein geistiges und ein materielles, sein. Während das erstere in einer geistigen Wohltat, insbesondere der großmütigen Verzeihung zugefügter Beleidigungen besteht, ist das letztere die Darreichung von Mitteln zur Fristung des Lebensunterhaltes. „Una eleemosyna est, quae fit de corde, quando fratri tuo dimittis peccatum. Altera eleemosyna est, quae fit de substantia, quando pauperi panem porrigis."[3] So umfaßt nach Augustin das Almosen alle Tätigkeit im Dienste der Nächstenliebe. „Die guten Werke aber, die er ihnen (den Reichen) zur Pflicht macht, sind soziale Wohltaten aller Art; „in gottgefälliger Weise den Menschen nützen", ihre körperliche und geistige Gesundheit — im weitesten Sinne — fördern, das ist der Umfang dessen, was er Almosen nennt." In diesen Worten legt Mausbach[4] den Begriff des Almosens bei Augustin dar; und dem Almosen im weitesten Sinne

---

[1] ep. 265, 8 CSEL 57 (II, 4), 646.

[2] s. 278, 9 MSL 39, 1272; C. Cresc. don. II 28, 35 CSEL 52 (VII, 2), 395 f.; De pecc. mer. et rem. III 13, 22 MSL 44, 200; II, 3, 3 ib. 152; ep. 185, 39 CSEL 57 (II, 4), 34; ep. 187, 28 ibid., 105 f.; C. du. ep. Pel. I 13, 27 MSL 44, 563; I 14, 28 MSL 44, 563; De corr. et gr. 12, 35 MSL 44, 938; s. 155, 9 MSL 38, 846; s. 181, 8 MSL 38, 983; Op. imp. c. Iul. I 98 MSL 45, 1115; II 71 MSL 45, 1172; III 116 ibid. 1297; s. 58, 6 MSL 38, 396; De symb. 8, 16 MSL 40, 636; Tract. in Io. Evgl. 77, 4 MSL 35, 1834; De symb. 7, 15 MSL 40, 636; De fide et op. 26, 48 CSEL 41 (V, 3), 95; Enchir. 71 MSL 40, 265. Wegen der sündentilgenden Kraft des V. U. wurde dasselbe in der Messe vor der Kommunion gebetet. (Schanz, a. a. O. S. 475.)

[3] s. 58, 10 MSL 38, 398 s. weiter s. 206, 2 MSL 38, 1041 f.; s. 42, 1 MSL 38, 252; s. 351, 2, 7 MSL 39, 1557. Enchir. 72 MSL, 40, 266.

[4] a. a. O. I 293.

legt der heilige Lehrer die sündentilgende Wirkung bei.[1] In geistvoller Weise führt er aus, warum gerade das Almosen Verzeihung der Sünden erheischt. Wie die Verzeihung ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist, so wird auch das irdische Werk der Barmherzigkeit diese göttliche Barmherzigkeit erlangen.[2] An dritter Stelle ist bei Augustin das Fasten als Mittel der Sündenvergebung zu bezeichnen.[3] Mehrfach faßt der hl. Augustin die drei Mittel: Beten, Fasten und Almosengeben, zusammen.[4]

Zur Begründung der dargelegten Lehre von der sündenvergebenden Wirkung des Fastens, Betens und Almosengebens konnte Augustin sich mit Recht auf die Hl. Schrift berufen. Die 5. Bitte des Vaterunsers ist ja nichts anderes als eine Bitte um Vergebung der Sünden. Dem Almosen schrieb der Heiland selbst diese Wirkung zu: Date eleemosynam et ecce, omnia munda sunt vobis Lc 11, 41; auch andere Stellen wie Mt 6, 19. 20 bezw. Lc 12, 33. 34 und 1. Petr. 4, 8 boten ihm das biblische Beweismaterial in unserer Frage;[5] auch in der Tatsache, daß der Weltenrichter Lohn und Strafe nicht nach anderen Taten bemesse, als nach den von den Menschen gespendeten Wohltaten (Mt 25, 35. 42), sieht er einen Beweis für die sündentilgende Macht des Almosens.[6] Aus dem Alten Testamente zieht er die Stellen Eccli 3, 33 und Osee 6, 6 zur Beweisführung an.[7]

---

[1] Von der Nächstenliebe heißt es Tract. V in Ep. Io ad Parthos MSL 35, 2013: Per hanc dilectionem peccata solvuntur.

[2] s. 60, 11. 11 MSL 38, 408: „Date panem terrenum et pulsate ad coelestem. Dominus panis est: ‚Ego sum panis', inquit, ‚vitae' (Io. 6, 35). Quomodo dabit tibi, qui non das egenti?"

[3] s. 9, 13, 21 MSL 38, 91. C. ep. Parm. II, 10, 20 CSEL 51 (VII, 1), 68.

[4] s. 9, 13, 21 MSL 38, 91; s. 351, 3, 6 MSL 39, 1541; Op. imp. c. Iul. II 212 MSL 45, 1232.

[5] s. 261, 10 MSL 38, 1207; s. 390, 2 MSL 39, 1706; s. 42, 1 MSL 38, 252 f.; Enchir. 72 MSL 40, 266; En. in ps. 65, 20 MSL 36, 799; In ep. Io. ad Parth. tr. I, 6 MSL 35, 1982.

[6] Enchir. 72 MSL 40, 266.

[7] De cat. rud. 14, 22 MSL 40, 327; De pecc. mer. et rem. II, 4, 4 MSL 44, 155.

Sollen aber die guten Werke des Betens, Fastens und Almosengebens ihre Wirksamkeit bewähren, so müssen sie, wie bereits erwähnt wurde, in aufrichtiger Bußgesinnung geschehen. Ebensowenig wie „das leere, mechanische Beten des Vaterunsers"[1] sich Wirkung versprechen darf, ebensowenig ein herzloses, reueloses Almosen und ein Fasten ohne Bußgesinnung. Der heilige Kirchenvater betont in dieser Beziehung stets, daß die guten Werke „wegen" der läßlichen Sünden geschehen müßten (propter minuta peccata s. 9, 13, 21 MSL 38, 91). Besonders häufig weist Augustin beim Gebete des Vaterunsers auf die Notwendigkeit einer aufrichtigen Gesinnung hin. Vor allem muß der Betende seinen eigenen Beleidigern verzeihen, wenn er die Erhörung seiner Bitte erlangen will.[2] So wird ihm das Gebet zu einem Vertrag (pactum, sponsio) zwischen Gott und dem Menschen, der aus Leistung und Gegenleistung besteht;[3] ein Gesetz, das Gott gegeben und dessen Beobachtung die conditio sine qua non zur Erlangung der göttlichen Verzeihung ist, ist darin enthalten: „Hanc legem statuisti mihi, ut, quomodo dimitto, dimittatur mihi."[4]

Die starke Betonung der inneren Gesinnung bei Verrichtung der guten Werke, wie wir sie bei Augustin gefunden haben, hat Harnack veranlaßt, ihn gewissermaßen zu einem Vorläufer Luthers zu machen. „Augustin steht zwischen der alten Kirche und Luther. Die Frage der persönlichen Heilsgewißheit hat ihm noch nicht die Seele getroffen; aber die Frage, wie werde ich meiner Sünden ledig und mit Gottes Kraft erfüllt, war seine Grundfrage. Im Anschluß an das Vulgärkatholische schaut er auf gute

---

[1] Schanz, Th. Q. 77, (1895), 467.

[2] ep. 153, 13 CSEL 44 (II, 3), 409 ff.; s. 211, 13 MSL 38, 1054; s. 315, 10 MSL 38, 1431; s. 376, 4 MSL 39, 1671; s. 368, 1 MSL 39, 1695 f.; De fide et symb. 10, 22 CSEL 41 (V, 3), 28; De perf. iust. hom. 8, 18 CSEL 42 (VIII, 2), 15; ep. 130, 11 CSEL 44 (II, 3); Op. imp. c. Iul. II 212 MSL 45, 1232.

[3] De serm. Dni in monte II 39 MSL 34, 1287: quasi paciscamur cum Deo; Enchir. 73 MSL 40, 266: verba sponsionis huius; C. du. ep. Pel. I 14, 28 MSL 44, 563.

[4] En. in ps. 129, 3 MSL 37, 1698.

Werke aus (Almosen, Gebet, Askese), aber er faßt sie als Produkt der Gnade und des Willens, der unter der Gnade steht; er warnt ferner vor jedem äußerlichen Tun."[1] Jedoch weder die Fragestellung: Wie werde ich meiner Sünde ledig?, noch die Betonung der inneren Gesinnung, ohne welche die Werke nur äußeres Tun sind, ist etwas, wodurch Augustin sich vom Boden der alten Kirche entfernt und die Richtung auf Luther hin angebahnt hätte. Beides waren vielmehr echt biblische Gedanken, die von jeher in der Christenheit lebendig waren. Zum Beweise dafür, daß man schon längst vor Augustin den entscheidenden Wert der inneren Gesinnung bei Verrichtung der äußeren Werke wohl gewürdigt hat, sei nur auf die Schriften seiner beiden bedeutendsten Vorgänger hingewiesen, auf die Tertullians und Cyprians. In De paen. c. 3 (ed. Preuschen, p. 4) betont Tertullian, daß es nicht nur Tat-, sondern auch Gedankensünden gebe: „Non facti solum, verum et voluntatis delicta vitanda et poenitentia purganda esse." Der Wille ist also das Ausschlaggebende. Gilt dies für die bösen, so nicht minder für die guten Werke. Bezüglich des Gebetes hebt Tertullian trefflich in De oratione c. 17 (CSEL 20 (I), 190) den Wert der Gesinnung hervor. Das Vorbild eines guten Beters ist ihm der Zöllner des Gleichnisses. „Deus autem non vocis, sed cordis auditor est, sicut conspector." (l. c. p. 191.) Ebenso lehrt uns Cyprian, daß es bei den guten Werken auf die Gesinnung ankomme. Nur dessen Gebet um Barmherzigkeit wird von Gott erhört, der selbst barmherzig ist. „Neque enim mereri Dei misericordiam poterit, qui misericors ipse non fuerit, aut impetrabit de divina pietate aliquid in precibus, qui ad precem pauperis non fuerit humanus." (De op. et el. 5 CSEL III (1), 376.) Er spricht von einer indesinentium operum magnanimitas (ibid. 26 CSEL III (1), 394). In seiner Schrift De dominica oratione hebt er, wie Tertullian, den Wert der inneren Gesinnung für das Gebet hervor. Das Beten ist ein „loqui non voce, sed corde" (De d. or. 5 CSEL III (1), 269). Auch ihm gilt der Zöllner im Tempel wegen seiner demütigen Gesinnung als Vorbild

[1] Dg. III 219.

eines guten Beters (l. c. c. 6 p. 269 f; vgl. auch c. 31 l. c. p. 289). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Betonung der inneren Gesinnung durch Augustin nichts Neues ist. Es ist daher verfehlt von Harnack, deswegen Augustin zwischen die alte Kirche und Luther zu stellen: Augustin steht vielmehr voll und ganz auf dem Boden der Lehre Jesu und der reinen, ununterbrochenen Überlieferung der römisch-katholischen Kirche.

Die tägliche Buße ist für alle Menschen notwendig. Der Grund dafür liegt in der allgemeinen Sündhaftigkeit der gefallenen Menschheit, auch wenn sie die Gnade der Rechtfertigung besitzt. So verschieden die beiden Häresien, denen der hl. Bischof gegenüberstand, auch waren, der Donatismus und Pelagianismus, so stimmten sie doch, wenn auch in verschiedenem Sinne, in dem Satze überein, die Kirche dürfe nur aus Heiligen bestehen. Dagegen erhebt Augustin Einspruch. So kommt es, daß Augustin gerade in den antidonatistischen und antipelagianischen Schriften, Reden und Briefen die Wahrheit hervorhebt, daß kein Mensch, auch der heiligste nicht, ohne Sünde sei,[1] und daß darum für alle die poenitentia quotidiana notwendig sei.[2] So sagt er, Christus habe alle, non tantum fideles mente et corpore virgines, sed omnes omnino Christianos ab spiritualibus usque ad carnales, ab Apostolis usque ad ultimos poenitentes, tanquam a summis coelorum usque ad terminos eorum (Mt 24, 31), gelehrt, zu beten: Dimitte etc.[3]

Die allgemeine Sündhaftigkeit und die dadurch bedingte Notwendigkeit der täglichen Buße für jedermann fand Augustin begründet in der sittlichen Schwäche der gefallenen Menschennatur. Das bezeugte ihm die Erfahrung des

---

[1] s. oben S. 2.

[2] s. 278, 9 MSL 38, 1272; ep. 167, 10 CSEL 47 (II, 3), 596 ff.; En. in ps. 90 s. II, 6 MSL 37, 1164; s. 388, 2 MSL 39, 1700; s. 58, 8 MSL 38, 397; ep. 176, 2 CSEL 44 (II, 3), 664 ff.; ep. 177, 4 CSEL 44 (II, 3), 672 f.; ibid. n. 16; ep. 178, 3 CSEL 44 (II, 3), 690 f.; s. 390, 2 MSL 39, 1706; s. 213, 8 MSL 38, 1064 f.; De pecc. mer. et rem. III 13, 22 MSL 40, 200; C. du. ep. Pel. I 13, 27 MSL 44, 563; Tract. in Io. Evgl. 124, 5 MSL 35, 1973.

[3] De sancta virg. 48, 48 CSEL 41 (V, 3), 294.

menschlichen Lebens.[1] In Übereinstimmung damit stand ihm die Aussage der Heiligen Schrift. Gern verweist er seine donatistischen und pelagianischen Gegner auf 1. Joh. 1, 8: „Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est."[2] Ferner werden noch Jak. 3, 2[3] und Job 7, 1[4] herangezogen. In dem s. 351, 3 MSL 39, 1538 faßt Augustin die Gründe für die Notwendigkeit der täglichen Buße in psychologisch feiner Darstellung zusammen. Schanz hat diese Darstellung in seiner Abhandlung über die Bußlehre des heiligen Augustin in engem Anschluß an den Gedankengang des heiligen Lehrers wiedergegeben.[5] „Weil kein Mensch sich von jeder Sünde frei halten kann, so muß diese . . . Art der Buße, im Unterschied von der durch das Sakrament der Taufe ein für allemal abgeschlossenen ersten Buße, das ganze Leben hindurch dauern. Diese Einrichtung hat zugleich einen tieferen religiösen und sittlichen Grund. Denn es hätte niemand ein rechtes Verlangen nach der Unsterblichkeit und nach dem ewigen Leben, wenn er nicht dieses zeitliche, vergängliche Leben bereuen würde. Mit der Taufe sind zwar alle Sünden getilgt, aber nicht die Sterblichkeit und Verderblichkeit des Fleisches beseitigt. Daher müssen wir in diesem Leben des Elends nach jenem Leben verlangen, in welchem der Tod durch den Sieg aufgezehrt ist (1. Kor. 15, 54). Wir sind, solange wir im Körper wandeln, fern von dem Herrn, wandeln im Glauben, nicht im Schauen (2. Kor. 5, 6. 7). Nur wer das diesseitige Leben bereut, wird nach dem jenseitigen streben und im Schmerze der Buße ausrufen:

---

[1] „Sed quoniam in ipsa fragilitate et mortalitate vitae huius difficile est, ut homo non excedat modum aliquantum in his rebus, quibus ad necessitatem utitur, adhibendum est illud remedium: Dimitte etc." s. 278, 9 MSL 38, 1272.

[2] ep. 177, 18 CSEL 44 (II, 3), 687 f.; Tract. V, 1 in ep. Io. ad Parth. MSL 35, 2012; Tract. in Io. Evgl. 80, 2 MSL 35, 1840; Enchir. 64 MSL 40, 262; De s. virg. 49, 40 u. 50 CSEL 41 (V, 3), 295; ep. 157, 2 CSEL 44 (II, 3), 449; En. in ps. 88 s. II, 3 MSL 37, 1132.

[3] ep. 167, 17 CSEL 44 (II, 3), 605.

[4] De s. virg. 48, 48 CSEL 41 (V, 3), 294.

[5] Th. Q. 77, (1895), 468 f.

Wehe mir, weil meine Wanderschaft lange geworden ist! Auch der Gläubige, ja der stärkste Evangelist und Martyrer muß mit Paulus sprechen: Wir wissen, daß unser irdisches Haus dieser Wohnung abgebrochen wird usw. (2. Kor. 5, 1—4). Deshalb hat Job dieses Leben eine Versuchung genannt (7, 1. 2)." Dieses allgemeine, für jeden Menschen gültige Motiv soll zunächst, so führt Schanz im Anschluß an s. 351 weiter aus (a. a. O.), „dazu beitragen, daß keiner, wenn er durch die Taufe von seinen bisherigen Sünden befreit ist, sich zum Hochmut hinreißen lasse, weil er keine größeren Vergehen, die von der Kommunion abhalten, begeht, und den göttlichen Beistand zur Überwindung der Versuchung anzuflehen unterlasse. Bei näherer Betrachtung wird sich aber einem jeden zeigen, daß, wenn er auch von jenen gröberen Vergehen frei ist, sein tägliches Leben doch nicht ohne Sünden sei."

Die starke Betonung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Notwendigkeit, Buße zu tun, könnte den Anschein erwecken, als ob nach Augustin die läßliche Sünde etwas ganz und gar Unvermeidliches wäre. Jedoch ist der antidonatistische bezw. antipelagianische Charakter vieler derartiger Äußerungen Augustins in Erwägung zu ziehen.[1] Weiterhin ist zu betonen, daß der hl. Augustin nicht die absolute Unvermeidlichkeit der läßlichen Sünde, sondern nur eine moralische lehrt. „Sed quia multa sunt genera peccatorum et non esse peccatorem difficile est aut fortasse in hac vita non possibile."[2] Diese Stelle läßt klar Augustins Anschauung erkennen. Es ist bei der Menge der auf den Menschen einstürmenden Sündenreize und — fügen wir hinzu — bei seiner Geneigtheit im gefallenen Zustande, darauf zu reagieren, schwer, sich für dieses ganze Leben von allen Sünden freizuhalten. Unmöglich ist es also nicht. Kommt die helfende Gnade zum Willen, so ist dies möglich. Dies bedeutet aber einen Ausnahmefall, bewirkt durch ein besonderes Privileg der Gnade Gottes,[3] wie er nur bei der

---

[1] s. oben S. 27.

[2] En. II in ps. 33 s. 2, 26 MSL 36, 322.

[3] Trid. sess. VI de iustificatione, can. 23.

menschlichen Natur Jesu Christi und der allerseligsten Gottesmutter zu statuieren ist.[1] Daraus geht hervor: Der Wille hat an und für sich die Fähigkeit, auch die läßliche Sünde zu meiden; sonst könnte ihm auch die Gnade nicht dazu verhelfen; ja wäre es für den menschlichen Willen eine absolute Notwendigkeit, läßliche Sünden zu begehen, so wären auch die genannten Ausnahmen nicht möglich, wenn anders nicht eine Veränderung der Menschennatur statthätte. Nach Augustin ist also die so oft behauptete Unvermeidlichkeit der läßlichen Sünde eine moralische, nicht eine absolute.

Die Mittel zur Tilgung der läßlichen Sünde sind zwar solche, die von jedem einzelnen persönlich angewandt werden können, jedoch ist zu ihrer Wirksamkeit die Zugehörigkeit zur Kirche erforderlich. Es macht sich hier die Anschauung Augustins von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, wie sie dargelegt worden ist,[2] geltend.[3] Weder Katechumenen noch Häretiker noch Heiden können infolgedessen durch die guten Werke Verzeihung ihrer Sünden erlangen, wie er ausdrücklich lehrt.[4] Sie alle nehmen eben nicht teil an der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der in der Kirche lebendig ist. Daher haben die guten Werke außerhalb der Kirche, wo der Hl. Geist nicht ist, keinerlei Wirkung zur Sündenvergebung.[5] Wie außerhalb der Kirche die Verbindung mit dem Hl. Geiste fehlt, so auch die Gemeinschaft mit Christus, dem unsichtbaren Haupte der Kirche. Gerade diese aber ist es, welche die Erhörung unseres Gebetes um Sündenvergebung verbürgt; denn nach 1. Joh. 2, 1 ist Christus unser Vermittler im Himmel. Durch seine interpellatio aber erhält die poenitentia quotidiana ihre Wirkung.[6]

---

[1] s. oben S. 2 Anm. 4.

[2] s. oben S. 15 ff.

[3] Daher sagt Augustin: „Quia nisi esset (scl. Ecclesia) baptizata, infructuose diceret: Dimitte nobis etc." C. du. ep. Pel. IV, 7, 17 MSL 44, 622.

[4] De symb. I 8, 16 MSL 40, 636.

[5] Specht, a. a. O 298: „Außerhalb (scl. der Kirche) nützt auch das Gebet nichts, man wird doch nicht erhört zum ewigen Leben."

[6] De s. virg. 49, 49. 50 CSEL 41 (V, 3), 295;

Ergebnis: Die tägliche Buße besteht in der reumütigen Gesinnung hinsichtlich der begangenen Fehler, welche an den Tag gelegt wird durch die guten Werke des Betens, Fastens und Almosengebens. Wegen der großen Schwäche der gefallenen Menschennatur ist diese Buße für jedermann notwendig und tagtäglich bis zum Lebensende zu verrichten. Ihre Materie sind diejenigen Sünden, die Augustin als läßliche, kleine, tägliche Sünden bezeichnet.[1] Niemals sagt er, daß auch schwere Sünden auf diese Weise vergeben werden können. Sie sind einer anderen Bußart — der sakramentalen — vorbehalten. Es fragt sich jedoch noch, ob die läßlichen Sünden nicht auch neben der dargelegten Weise durch Sakramente vergeben werden können. Diese Frage soll nunmehr behandelt werden.

§ 7.

Die Vergebung läßlicher Sünden durch Sakramente.

Es kommen bei unserer Frage folgende Sakramente in Betracht: Eucharistie und Bußsakrament. Daß die Taufe als das erste aller Sakramente sämtliche Sünden nachläßt, ist eine ganz selbstverständliche Wahrheit und wird auch von Augustin an zahllosen Stellen bezeugt.[2]

Bezüglich der hl. Eucharistie bemerkt K. Adam,[3] daß nach der Lehre des hl. Augustin „gerade die gewöhnlichen Alltagsgebrechen in der Eucharistie ihre Heilung finden". In der Tat kann man für diese Behauptung in ep. 54, 3, 4 CSEL 34, 2 (II, 2), 162 f., einen Beleg finden, woran auch K. Adam (a. a. O.) denkt. Hier sagt Augustin: „Caeterum peccata si tanta non sunt, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a quotidiana medicina Dominici corporis separare." Der hl. Kirchenvater bezeichnet also die hl. Eucharistie mit demselben Namen quotidiana medi-

---

[1] s. oben S. 9 ff.

[2] z. B. s. 56, 11 MSL 38, 381 f.; C. du. ep. Pel. IV, 7, 17 MSL 44, 622: „In baptismate dimittuntur cuncta peccata et per ipsum lavacrum aquae in verbo exhibetur Christo Ecclesia sine macula et ruga."

[3] Die Eucharistielehre des hl. Augustin. 83.

cina, wie anderswo die tägliche Buße des Gebetes usf.[1] Eine Medizin hat aber eine doppelte Wirkung: sie heilt die vorhandene und schützt vor zukünftiger Krankheit. So heilt also auch die Eucharistie die vorhandenen, nicht schweren Sünden, und ist ein Vorbeugungsmittel gegen neue Sünden. Wenn Augustin aber der hl. Eucharistie diese Wirkung beilegt, so ist es selbstverständlich, daß nur der würdige Empfang des Sakramentes der Eucharistie diese Wirkung hat. Zu dem würdigen Empfange gehört jedoch auch eine gute Vorbereitung. Und darin ist naturgemäß die Erweckung der Reue über die begangenen Fehler sowie das Gebet einbegriffen. Auch bei der Eucharistie kommt also zur Kraft des Sakramentes die Gesinnung des Empfangenden hinzu.

Es bleibt noch zu erörtern, ob Augustin die Vergebung läßlicher Sünden mittelst des Bußsakramentes kennt. Soviel zu sehen ist, erwähnt Augustin nirgends diese Möglichkeit. Mit diesem Urteil stimmt auch die Aussage fast aller Forscher überein. G. Rauschen[2] sagt: „Eine Beichtpflicht für diese (die leichten und täglichen) Sünden kennt er nicht; nicht einmal die Möglichkeit, sie durch Beichte zu tilgen, erwähnt er.“ In demselben Sinne äußern sich P. A. Kirsch,[3] H. Bruders,[4] Portalié[5], Vacandard[6] u. a. Auch der berühmte Augustinusforscher P. Odilo Rottmanner O. S. B. war dieser Meinung. In einer Rezension[7] des

---

[1] s. oben S. 22.

[2] Eucharistie und Bußsakrament. S. 226.

[3] Zur Geschichte der kath. Beichte. S. 6.

[4] Die Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beichte. Z. f. k. Th. 34 (1910) S. 539 Anm. 1. B. sagt, daß bei Augustin „Andeutungen für die Aufnahme derselben (d. läßl. S.) in die Beichte fehlen.“ Nach ihm ist Pacian v. Barcelona (a. a. O. 533) der erste, der „in der Theorie“ hervorhebt, daß auch läßliche Sünden sich als Gegenstand der Beichte eignen.“

[5] Dictionnaire de théol. cath. I 2427: „Il est incontestable que les confessions de dévotion n'étaient point en usage.“

[6] Études de critique et d'histoire religieuse, S. 84: „Mais il ne lui (Aug.) vient pas à l'esprit d'exiger ni même simplement de recommander pour leur rémission le recours au prêtre et au pouvoir des clefs.“

[7] Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 19 (1898), S. 892 ff.

Buches seines Ordensgenossen Wolfsgruber[1] über den heil. Augustin bemerkt er u. a.: „Meines Wissens wird bei Augustinus, d. h. in seinen Schriften, nirgends für „geringere Todsünden“ das „geheime Bekenntnis“ (in Verbindung mit Fasten und Almosen) verlangt, wie denn, so paradox das manchem klingen mag, der hl. Augustinus selber in der langen Zeit seit seiner Taufe (387) bis zu seinem Tode (430) niemals das „Sakrament der Buße“ (auch nicht in unserem jetzigen Sinne) empfangen hat.“ Dieser Ausspruch Rottmanners gründet sich eben auf der Meinung, daß Augustin seit seiner Taufe keine schwere Sünde mehr begangen[2] und darum auch nie dem Bußsakrament sich unterzogen hat, da man eine Einbeziehung läßlicher Sünden unter die, wenn auch nur mögliche, Materie desselben noch nicht kannte. Mit dieser Annahme stimmt auch überein das Schweigen des Possidonius in der ‚Vita Augustini‘ über eine Beichte auf seinem Todesbette sowie das Schweigen Augustins selber über eine solche in dem Berichte über den Tod seiner Mutter im 9. Buche der ‚Confessiones‘.[3]

Die Ausführungen von Schanz und Schwane über unseren Gegenstand bedürfen noch einer besonderen Beleuchtung. Schwane[4] sagt: „Wenn man in letzterer Hinsicht (d. h. bezüglich der Beichte vor der Kommunion) namentlich auf das Schweigen des Possidonius in der ‚Vita Augustini‘ hinweist, so ist einzuräumen, daß man die Beichte läßlicher Sünden nicht gar oft anwandte; aber anderseits erklärte man die Bekehrung der Todsünder auf dem Sterbebette immer für möglich und die Beichte in diesem Falle für notwendig.“ Soweit hier von der Vergebung läßlicher Sünden durch die Beichte, das Sakrament der Buße die Rede ist, findet sich, wie bereits gesagt wurde, bei Augustin

[1] Augustinus. Auf Grund des kirchengesch. Nachlasses von Joseph Othmar Kardinal Rauscher durch Dr. Cölestin Wolfsgruber, Benediktiner.

[2] Daß dem so ist, kann bei dem Ernste der Gesinnung des Heiligen nicht bezweifelt werden. Verlangt er ja selbst von jedem guten Christen, daß er sich von Todsünden freihalte: „Talia non facit bonae fidei et bonae spei christianus.“ s. 181, 8 MSL 38, 983.

[3] Conf. IX, 11 CSEL 33 (I, 1), 218 ff.

[4] Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 1065 f.

keine Spur einer solchen. Die Meinung Schwanes, daß man die Beichte für läßliche Sünden zwar kannte, wenn auch „nicht gar oft anwandte", findet in den Schriften Augustins keinerlei Stütze. Schanz[1] meint zwar, daß für läßliche Sünden im allgemeinen keine Absolution erteilt wurde, immerhin jedoch zu beachten sei, „daß bei dem öffentlichen Gebete in der Kirche auch der Klerus zugegen war, so daß durch ihn das Gebet den Charakter einer deprekativen Form erhalten konnte," vertritt aber die Anschauung, daß die läßlichen Sünden bekannt wurden. Die Belegstellen, die er für diese Meinung zitiert,[2] sind nicht stichhaltig. Denn sie reden von der confessio ganz allgemein, wohl hauptsächlich von der confessio vor Gott, wie sie sich in dem demütigen und reuigen Gebete äußert, auf welche in der alten Kirche der höchste Wert gelegt wurde. Ein Ausfluß dieser Anschauung war es ja auch, daß, wie oben dargetan wurde,[3] das Gebet: Dimitte nobis etc. ein Bekenntnis vor Gott genannt wurde. Von einem Bekenntnis der läßlichen Sünden außer diesem läßt sich bei Augustin nicht die geringste Andeutung finden. Speziell führt Schanz die formelle Unterscheidung der confessio vom Vaterunser an, wie sie sich in s. 181, 6, 8 MSL 38, 983 vorfinde. Wer jedoch die Stelle vorurteilslos liest, muß gestehen, daß zum Verständnis derselben die dargelegte Anschauung von dem Werte eines Bekenntnisses des Herzens vor Gott vollständig genügt. Auch der Hinweis auf die in der alten Kirche geltende Übung, „daß, wenn ein Priester fehlte, der Kranke einem Diakon oder Laien beichtete oder Laien einander ihre Sünden bekannten," ist nicht beweiskräftig. Wie soll dies der Behauptung als Beweis dienen, daß Augustin für die läßlichen Sünden ein Bekenntnis verlangt habe, wo sich doch in seinen Schriften keinerlei Anhaltspunkt dafür findet? Was Schanz selbst kurz vorher[4] bemerkt hat: „Für diese Sünden gilt das Gebet des Vaterunsers als ein

[1] Th. Q. 77 (1895), 476 ff.
[2] a. a. O. S. 476 f. Anm. 1 u. 2.
[3] s. S. 22.
[4] Th. Q. 77 (1895), 474.

Bekenntnis, durch welches die Nachlassung bewirkt wird, . . ." gibt treffend die Ansicht des hl. Kirchenvaters wieder und genügt vollständig zum Verständnis der fraglichen Stellen aus den Werken Augustins. Es ist noch die Meinung von Schanz zurückzuweisen, wonach das öffentliche Gebet durch den in der Kirche anwesenden Klerus den Charakter einer deprekativen Form erhalten konnte. Schanz[1] beruft sich dafür auf eine Stelle aus Isidors († 636) De ecclesiasticis officiis; ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt. Jedenfalls erscheint es nicht als angängig, aus den Bräuchen und Ansichten, wie sie zur Zeit Isidors von Sevilla bestanden, auf eine Zeit, die 200 Jahre zurückliegt, zu schließen. Und auch dieses ist sicher, daß hierfür aus den Werken des hl. Augustinus ein entsprechender Beleg nicht geschöpft werden kann.

§ 8.

Namen und Begründung der Buße für die Todsünden.

Von der Buße für die läßlichen Sünden (poenitentia quotidiana) unterscheidet Augustin die Buße für die schweren Sünden. Auch diese bezeichnet er wie die poenitentia quotidiana als medicina,[2] als die poenitentia schlechthin,[3] aber er gibt ihr auch charakteristische Namen, welche sofort den Unterschied von der Buße für die läßlichen Sünden erkennen lassen. Er nennt sie ‚humilior poenitentia',[4] ‚humillima poenitentia',[5] ‚poenitentia luctuosa et lamentabilis';[6] ‚poenitentia maior et insignior',[7] ‚poenitentia gravior atque luctuosior'.[8] Er spricht von der ‚humilitas maior' dieser Buße[9]

---

[1] Th. Q. 77 (1895), 478 Anm. 1.

[2] En. in ps. 61, 23 MSL 36, 746; ep. 153, 7 CSEL 44 (II, 3), 403.

[3] ep. 265, 7 CSEL 57 (II, 4), 645 f. ep. 54, 3. 4 CSEL 34, 2 (II, 2), 162; de coni. adult. II, 6, 5 CSEL 41 (V, 3), 387; De symb. I, 7 MSL 40, 636.

[4] De fide et op. 19, 34 CSEL 41 (V, 3), 79.

[5] ep. 153, 7 CSEL 44 (II, 3), 403.

[6] De div. quaest. 83, 26 MSL 40, 18.

[7] ep. 151, 9 CSEL 44 (II, 3), 389.

[8] s. 352, 3, 8 MSL 39, 1558.

[9] De symb. I, 8, 16 MSL 40, 636.

und nennt die Gläubigen, die sich ihr unterwerfen, die ,proprie poenitentes'.[1]

Während die Buße für die läßlichen Sünden rein persönlicher Art ist, wird die Vergebung der Todsünden neben der persönlichen Leistung des Sünders durch die von Christus der Kirche übertragene Sündenvergebungsgewalt bewirkt. Von jeher war diese Vollmacht der Sündenvergebung unbestritten. Selbst die Montanisten und Novatianer, welche in der Bußlehre irrten, leugneten, wenigstens zunächst, nicht die Gewalt selbst, sondern wollten nur deren Umfang einschränken. Die Donatisten, denen der hl. Augustin gegenüberstand, leugneten ebenfalls die Sündenvergebungsgewalt als solche nicht, sprachen aber der katholischen Kirche diese Gewalt ab, da sie aufgehört habe, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein.[2] Demgegenüber beansprucht Augustin für die katholische Kirche, die hl. Kirche Gottes, die Sündenvergebungsgewalt, indem er dabei, geleitet von dem Gegensatze zum Donatismus, fast stets den Gedanken einfließen läßt, daß sie als wahre Kirche Jesu Christi dieses Recht besitze. Im Anschluß an die Stelle Mt. 16, 19 führt er oft den Gedanken aus, daß Petrus in dem Augenblicke, wo der Herr ihm die Binde- und Lösegewalt übertragen habe, der Repräsentant der ganzen Kirche gewesen sei,[3] daß also

[1] ep. 265, 7 CSEL 57 (II, 4), 645 f.

[2] „Die Differenz (zwischen Augustin und den Donatisten) war jetzt, welche der beiden bischöflich verfaßten Kirchen die wahre katholische sei: die donatistische, welche ihrer Majorität nach Traditorenweihen und Ketzertaufen für ungültig erklärte und der Heiligkeit der Kirche wegen grobe Sünder aus ihrer Gemeinschaft ausstieß, bis sie Buße taten — oder die Reichskirche, die in bezug auf ersteres schon auf dem Konzil zu Arles (314) gegen die Donatisten (und gegen Cyprian) entschieden hatte und in bezug auf die mali als Staatskirche die Bußdisziplin nur in bescheidenem Maße anwenden konnte und wollte.“ Loofs, DG. 371. Aus dieser Darstellung von L. ergibt sich, daß auch der Donatismus die Buße für „grobe Sünden“ kannte. Im übrigen wird sich aus unseren Ausführungen noch ergeben, inwieweit die „Reichskirche“ die Buße forderte.

[3] Vgl. dazu Specht, a. a. O. 143 ff. Auch Petrus allein erscheint als Subjekt der Sündenvergebungsgewalt: „Petrus apostolus, qui ubi dixit: ,Tu es Christus, Filius Dei vivi' tam beatus a Domino appellatus est, ut claves regni coelorum accipere mereretur.“ (C. Gaud. I, 31, 39 CSEL 53, (VII, 3), 238.

die Kirche wegen ihrer Verbindung mit Petrus (Apostolizität) die Sündenvergebungsgewalt habe.[1]

Diese Verbindung der Kirche mit den Aposteln, insbesondere mit Petrus, ihrem Repräsentanten, ist nach augustinischer Anschauung der letzte Grund ihrer Sündenvergebungsgewalt. Das zeigen deutlich die angeführten Stellen. Beachtenswert ist, wie Augustinus das biblische Beweismaterial Mt. 16, 19; 18, 18; Io. 20, 22. 23 zusammenstellt und verarbeitet. Die Anwendung dieser Stellen auf die Sündenvergebungsgewalt der Kirche, auf die claves Ecclesiae, d. h. die Buße nach der Taufe war ihm ganz geläufig — das geht aus den zitierten Äußerungen unzweideutig hervor. Meist knüpft er an die Matthäusstellen an,[2]

---

[1] „Inter hos (scl. Apostolos) pene ubique solus Petrus totius Ecclesiae meruit gestare personam. Propter ipsam personam, quam totius Ecclesiae solus gestabat, audire meruit: „Tibi dabo claves regni coelorum" (Mt. 16, 19). Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit Ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, qui ipsius universitatis et unitatis Ecclesiae figuram gessit, quando ei dictum est: Tibi trado, quod omnibus traditum est. Nam ut noveritis Ecclesiam accepisse claves regni coelorum, audite in alio loco, quid Dominus dicat omnibus Apostolis suis: „Accipite Spiritum sanctum." Et continuo: „Si cui dimiseritis peccata, dimittentur ei; si cuius tenueritis, tenebuntur." (Io. 20, 22. 23.) Hoc ad claves pertinet, de quibus dictum est: „Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo; et quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo." (Mt. 18, 18.) Sed hoc Petro dixit. Ut scias, quia Petrus universae Ecclesiae personam tunc gerebat, audi, quid ipsi dicatur, quid omnibus fidelibus sanctis: „Si peccaverit in te frater tuus, corripe illum inter te et ipsum solum. Si non te audierit, adhibe tecum unum aut duos; scriptum est enim: In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum. Si nec ipsos audierit, refer ad Ecclesiam; si nec ipsam audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quia, quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo; et quaecumque solveritis in terra, soluta erunt et in coelo." (Mt. 18, 15—18.) s. 295, 2 MSL 38, 1349. Trefflich hebt Specht (a. a. O. 143) den Gedankengang dieser Stelle hervor: „Weil Petrus die Gesamtheit und Einheit der Kirche darstellte, so empfing nicht ein einzelner Mensch (Petrus), sondern die eine, allgemeine Kirche die Schlüssel. Zum Beweise dafür beruft sich Augustin auf die allen Aposteln verliehene Gewalt der Sündenvergebung (Io. 20, 22. 23), sowie auf die gleichfalls allen Aposteln gegebene Binde- und Lösegewalt (Mt. 18, 18)."

[2] Tract. in ep. Io ad Parthos 10, 10 MSL 35, 2062; s. 159, 7 MSL 38, 802; s. 99, 9 MSL 38, 600; s. 67, 3 MSL 38, 434; Tract. in Io Ev. 22, 7 MSL

selten an die Johannesstelle.[1] Dies wohl daher, weil seine Ausführungen fast stets eine antidonatistische Spitze haben.

Aber auch ohne die Beziehung zu den Aposteln und Petrus zu erwähnen, lehrt Augustin deutlich die Vollmacht der Kirche, die Sünden nach der Taufe zu vergeben.[2]

Wie aus dem bereits Ausgeführten hervorgeht, erstreckt sich die Sündenvergebungsgewalt der Kirche auf alle Sünden ohne Ausnahme. In den kirchlichen Kreisen war zur Zeit des hl. Augustin kein Zweifel mehr darüber, daß die Schlüsselgewalt der Kirche sich auf alle Sünden erstrecke. Daher sagt Portalié[3] mit Recht, daß die Zeit des Rigorismus endgültig vorüber sei, und Schanz bemerkt,[4] „daß nach Augustin nicht nur in der Kirche seiner Zeit keinem Sünder die Buße und Nachlassung verweigert wurde, sondern daß diese Praxis als eine notwendige Konsequenz aus dem Wesen und der Einrichtung der Kirche betrachtet wurde." Auch diese Beobachtung ist durchaus zutreffend. Dennoch fällt es auf, wie häufig Augustin die Allgemeinheit der Sündenvergebungsgewalt der Kirche erwähnt und sogar scharf betont. Emphatisch erklärt er, daß alle Sünden denen, die sich bekehren, vergeben werden,[5] daß die Barm-

---

35, 1578; ohne die Mt.-stellen zu zitieren, nimmt er auf dieselben Bezug s. 214, 11 MSL 38, 1071 f.; s. 56, 12 MSL 38, 382; ep. 250, 1 CSEL 57 (II, 4), 593—595.

[1] s. 99, 9 MSL 38, 600; s. 71, 20 MSL 38, 455. Er bezieht die Joh.-stelle auch auf die Taufe, z. B. De bapt. c. Don. III, 18, 23 CSEL 51 (VII, 1), 214; ibid. VI, 14, 23 p. 312; vgl. auch Bruders in Z. f. k. Th. 35 (1911), S. 90 ff.

[2] „Has igitur claves dedit Ecclesiae suae, ut quae solveret in terra, soluta essent in coelo; quae ligaret in terra, ligata essent et in coelo (Mt. 16, 19): scilicet ut quisquis in Ecclesia eius dimitti sibi peccata non crederet, non ei dimitterentur; quisquis autem crederet seque ab his correctus averteret, in eiusdem Ecclesiae gremio constitutus, eadem fide atque correctione sanaretur. Quisquis enim non credit dimitti sibi posse peccata, fit deterior desperando, quasi nihil illi melius quam malum esse remaneat, ubi de fructu suae conversionis infidus est." De doctr. christ. I, 18, 17, MSL 34, 25.

[3] Dictionnaire de théol. cath. I 2426.

[4] Th. Q. (1895), 464.

[5] „Omnia ergo praeterita conversis dimittuntur" s. 278, 12 MSL 38, 1273.

herzigkeit Gottes in der Kirche den größten Verbrechen Verzeihung gewähre,[1] daß man niemand den Zutritt zur Buße verweigern dürfe.[2] Diese auffallende Häufigkeit der Betonung einer auf alle Sünden sich erstreckenden Schlüsselgewalt der Kirche wird uns verständlich durch den Gegensatz zum Novatianismus.[3] Der Novatianismus muß zu Augustins Zeiten noch ziemlich stark gewesen sein. Das sehen wir aus seiner Bekämpfung seitens des großen Lehrers Augustins, des hl. Ambrosius, der gegen diese Häretiker seine beiden Bücher ‚De poenitentia' schrieb,[4] und seitens des hl. Pacianus von Barcelona, der sie in den drei an den Novatianer Sympronianus gerichteten Briefen[5] bekämpfte. Aus dieser verhältnismäßig zahlreichen antinovatianischen Literatur des 4. und 5. Jahrh. erhellt die Bedeutung dieser Häresie. Der Novatianismus der Zeit Augustins hatte aber gegen früher eine nicht unbedeutende Entwicklung durchgemacht. Als die Verfolgungen aufhörten, gab es keine lapsi mehr, durch deren dauernden Ausschluß sich die Novatianer anfänglich von der katholischen Kirche unterschieden hatten. So dehnte man denn nun die Verweigerung der Rekonziliation auf alle Todsünder aus, wie es uns Pacian, Ambrosius und Augustin bezeugen.[6] Und gegenüber dieser Einschränkung bezw. Leugnung der Schlüsselgewalt der

---

[1] „Sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta Ecclesia Dei misericordia desperanda est agentibus poenitentiam secundum modum sui cuiusque peccati." Enchir. 65, 17 MSL 40, 262.

[2] „. . . cum et poenitentiae quorumque criminum locus in Ecclesia non negetur." s. 71, 7 MSL 38, 448; s. ferner: Ep. 153, 13 CSEL 44 (II, 3), 410; Quaest. in Evgl. II, 6 MSL 35, 1336; De mend. 14, 25 CSEL 41 (V, 3), 445; ep. 98, 2 CSEL 34, 2 (II, 2), 523; ep. 104, 15 CSEL 34, 2 (II, 2), 593.

[3] An den Montanismus wird Augustin wohl kaum gedacht haben; derselbe führte zu seiner Zeit ein Schattendasein (Adv. haer. 36).

[4] MSL 16, 465—524.

[5] MSL 13, 1051—1082.

[6] vgl. Tixeront, Histoire des dogmes I 379 f. Batiffol, Études I 140. Von den Novatianern heißt es De agone christ. 31, 33 CSEL 41 (V, 3), 136: „In Petro petram non intelligunt et nolunt credere datas Ecclesiae claves regni caelorum." In seinem Ketzerbuche (Adv. haer. 38 MSL 42, 32) sagt Augustin von ihnen: „Secundas nuptias non admittunt,

Kirche wird die klare Hervorhebung der Allgemeinheit dieser Gewalt durch den heiligen Augustinus verständlich. Zudem mag, besonders in seinen Predigten, ihn dabei der paränetische Grund geleitet haben, daß die Betonung der Wahrheit, die Kirche könne alle Sünden vergeben, ein besonderer Ansporn für den sündigen Christen sei, sich dieser Gewalt der Kirche zu unterwerfen und nicht der Verzweiflung sich anheimzugeben.

§ 9.

Die Sakramentalität der Schlüsselgewalt.

Die akatholische Dogmengeschichtsforschung leugnet zum größten Teile, daß die Buße in der alten Kirche als Sakrament betrachtet worden sei. So sagt Goetz,[1] indem er die in der akatholischen Forscherwelt[2] geläufige Anschauung wiedergibt: „Das heutige römische Bußsakrament mit seiner Lehre über die Beichte, über die Stellung des Beichtpriesters, über den Wert der Absolution ist nach unserer

poenitentiam denegant, Novatum sectantes haereticum.“ Übrigens verbindet die Häresien des Montanismus, Novatianismus und Donatismus im letzten Grunde ein gemeinsames Ideal: sie wollten eine „Gemeinde von Heiligen“ herstellen. Auch Augustin hat dafür Verständnis gehabt. Wie er bei aller Bekämpfung vor allem des Donatismus dem Rechnung trug, ist oben gezeigt worden (S. 15 f.), vgl. Seeberg, DG. II 398.

[1] Zeitschrift für Kirchengeschichte 15 (1895) 322.

[2] Nach Loofs, DG. 342 gehört die Buße „in der orthodoxen Kirche seit dem 13. Jahrhundert zu den Sakramenten“. Steitz, Das röm. Bußsakrament, S. 139 ff. behauptet ebenfalls, die Buße sei im 12. Jahrh. erst zum Sakrament geworden. Wie diese, so oder ähnlich äußern sich die andern akath. Forscher. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. Th. Q. 79 (1897), 29 kann daher mit Recht behaupten: ... „darin sind doch alle einig, daß nach alter Lehre nur der Geist in der Kirche die Sünden vergeben könne, also von einer Einrichtung, welche, wenn auch nicht den Namen, der ja ziemlich spät aufgekommen ist, so doch das Wesen des Bußsakraments gehabt habe, nicht die Rede sein könne.“ Vgl. auch Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte, 19 f. und Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament,[2] 211 f. Am weitesten von allen akatholischen Forschern geht Lea, A History of Confession (Philadelphia 1896), der sich zu der Behauptung versteigt, nach dem hl. Augustin gehöre die Beichte gar nicht zu den Mitteln, die zur Vergebung der Sünden

Anschauung nicht älter als c. 1200 n. Chr." Nur die Existenz einer Bußinstitution mit lediglich disziplinärem Charakter gesteht man zu. Dieser Anschauung gegenüber ist es von weittragendster Bedeutung, zu erweisen, daß auch die alte Kirche das Sakrament der Buße kannte. Für den heiligen Augustinus, den alle als den hervorragendsten Kirchenvater des Abendlandes ansehen, soll dieser Nachweis im folgenden erbracht werden.

Es ist von vornherein zuzugeben, daß sich eine ausdrückliche Anwendung seines Sakramentsbegriffes auf die Buße bei ihm nicht vorfindet. Aber das war auch gar nicht möglich. Denn der Sakramentsbegriff war bei Augustin noch nicht in der Weise ausgeprägt, wie es die Scholastik getan hat; der Sakramentsbegriff Augustins ist noch ein recht weiter. Sakramente sind ihm nämlich die äußeren Zeichen innerer, religiöser Werte, wobei zu betonen ist, daß jene beiden Faktoren jedoch nicht völlig beziehungslos sich zueinander verhalten, sondern das äußere Zeichen das entsprechende Symbol des durch dasselbe vermittelten religiösen Wertes ist.[1] Der Ausgangspunkt, von welchem aus Augustin den Begriff des Sakramentes meistens darlegt, ist die Taufe.[2] Zwei Elemente gehören zu dem Zustandekommen eines Sakramentes, ein dingliches (die Materie) und ein geistiges (die Form); treten beide in ordnungsmäßiger Weise zusammen, so entsteht das Sakrament, d. h. der entsprechende religiöse Wert wird mitgeteilt. So sagt Augustin: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramen-

---

notwendig seien, die Kirche habe in bezug auf schwere Sünden ihres Amtes nur gewaltet in der öffentlichen Buße; diese Buße und also alle kirchliche Lossprechung überhaupt habe aber gar keine Versöhnung mit Gott, sondern nur mit der Kirche bezweckt (I 13 ff., 180 ff.). Doch gibt Lea zu, daß der hl. Augustin seiner Anschauung nicht immer treu bleibe und sich von seiner Rhetorik zuweilen zu Sätzen fortreißen lasse, die mit obiger Behauptung nicht ganz übereinstimmen. (Vgl. Chr. Pesch, Kath. 1900 I 537.)

[1] A. sagt von den Sakramenten, daß sie ‚quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt‘ haben. (Ep. 98, 9 CSEL 34, 2 (II, 2), 531).

[2] s. K. Adam, Die Eucharistielehre Aug. 122.

tum."[1] Bei der weiten Fassung des Sakramentsbegriffes nimmt es nicht wunder, wenn Augustin die Ansicht äußert, keine Religion, also auch die heidnischen und die jüdische nicht, sei ohne Sakramente: „In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur."[2] Und wie nach Augustins großzügiger Auffassung die wahre Religion von Anbeginn der Welt an vorhanden war, „die sich über Abel und Henoch, Noe und Abraham, Moses und die Propheten, die Apostel und Märtyrer „und alle guten Christen" (De bapt. c. Don. I 16, 25) bis in die Ewigkeit fortsetzt und in der Jenseitskirche kulminiert (c. Faust. XII, 20),[3] so hat es auch von Anfang an im Alten Bunde Sakramente gegeben. Sie wurden abgelöst und in ihrer sinn- und vorbildlichen Bedeutung erfüllt durch die Sakramente des Neuen Bundes.[4] Wegen der vorbildlichen Bedeutung der Sakramente des Alten Bundes spricht er von „res . . . ,quas ritus propheticus praenuntiavit promissas, ritus evangelicus annuntiavit impletas."[5] Entsprechend der Weite des dargelegten Sakramentsbegriffes bezieht er darunter auch eine Reihe solcher Handlungen, die wir Sakramentalien nennen. „Er nennt z. B. auch das Salz, das die Katechumenen statt der Eucharistie erhielten, ein Sakrament,[6] spricht von einem sacramentum ordinationis[7] und von einem sacramentum nuptiarum (vgl. Eph. 5, 32)[8]. Doch sind ihm Taufe und Abendmahl[9] die wichtigsten Sakramente."[10]

[1] Tract. 80 in Io. Evgl. MSL 35, 1840.

[2] C. Faust. 19, 11 CSEL 25, 1 (VI, 1), 509 f.

[3] Adam, a. a. O. 134.

[4] „Dico ergo circumcisionem praeputii et cetera huiusmodi priori populo per testamentum, quod vetus dicitur, divinitus data ad significationem futurorum, quae per Christum oportebat impleri." Ep. 82, 15 CSEL 34, 2 (II, 2), 364 f.

[5] C. Faust. 19, 16 CSEL 25, 1 (VI, 1), 512 ff.

[6] De pecc. mer. et rem. 2, 26, 42 MSL 44, 176.

[7] De bapt. 1, 1, 2 CSEL 51 (VII, 1), 146.

[8] De bono coni. 18, 21 CSEL 41 (V, 3), 214.

[9] ep. 54, 1 CSEL 34, 2 (II, 2), 158 f.

[10] Loofs, Dg. 374.

Die gemachten Ausführungen lassen es verständlich erscheinen, warum Augustin die Anwendung des Sakramentsbegriffes auf die Buße nicht geläufig sein konnte. Eine solche Anwendung ,,war zu jener Zeit um so schwieriger, als wenigstens die öffentliche Buße in einer Reihe von beschwerlichen Leistungen des Büßers bestand, welche für Schuld und Strafe einen genugtuenden Charakter hatten und Lossprechung verdienten (Ep. 265, 7). Deshalb begnügte sich Augustin, die Sache und die Wirkung der Buße darzustellen."[1]

Jedoch wäre es nicht richtig, wenn man behaupten wollte, Augustin schreibe nirgend der Buße den Charakter eines Sakraments zu. Er sagt: ,,Si ergo ad hoc valet, quod dictum est in Evangelio: Deus peccatorem non audit (Io. 9, 31), ut per peccatorem sacramenta non celebrentur, quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum, quibus manus imponitur? Quae tamen omnia fiunt et valent etiam per homicidas."[2] Es fragt sich: Was versteht Augustin hier unter der Handauflegung, die er in einem Atemzuge mit der Taufe, Firmung (oleum) und Eucharistie als Sakrament bezeichnet? Nach übereinstimmender Erklärung der Dogmenhistoriker[3] ist darunter das ganze Bußgeschäft verstanden. Die Handauflegung wurde ,,wie überall, so auch in Afrika als symbolisches Zeichen für die Auferlegung der Buße, für die Leitung der Pönitenten und die Absolution" angesehen.[4] So sagt denn auch Augustin z. B.: ,,Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse iudicaretur."[5] ,,Manus impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud, nisi

---

[1] Schanz, Th. Q. 77 (1895), 449.

[2] De bapt. 5, 20, 28 CSEL 51 (VII, 1), 285 f.; vgl. zu dieser Stelle besonders Portalié, Dict. I 2430.

[3] Schanz a. a. O. 611 f.; Dorner, Augustinus 284; Bruders, Z. f. k. Th. 34 (1910), 539 Anm. 1.

[4] Schanz a. a. O. 612.

[5] De bapt. 5, 23, 33 CSEL 51 (VII, 1), 290.

oratio super hominem?"[1] Selbst Dorner, der sonst bei Augustin kein Bußsakrament finden will, bemerkt zu der letzten Stelle, daß sie „in keiner Weise Bezug auf die Ordination hat, indem er besonders betont, daß die Priester das sacramentum ordinationis gerunt et ideo iis manus inter laicos non imponitur für den Fall, daß sie von dem Abfall zur Kirche zurückkehren. Bapt. 1, 1." (A. a. O.) Es kann also unter impositio manus nichts anderes als die Buße verstanden sein.[2] Ja, der Ausdruck ‚manus impositio' scheint sogar der terminus technicus im kirchlichen Sprachgebrauch des 4. Jahrhunderts für die Buße gewesen zu sein. Das Konzil von Hippo (393) bestimmt nämlich in dem 30. Kanon: „Die Priester dürfen ohne Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten absolvieren, außer, wenn der Bischof abwesend und ein Notfall vorhanden ist. Ist das Vergehen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Händeauflegung vor der Apsis erhalten."[3] Ist aber die manus impositio die Bezeichnung für die Buße, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Augustin sie als Sakrament angesehen und ihre Unabhängigkeit von der moralischen Qualität des Spenders behauptet hat, wie bei den anderen Sakramenten. Dieses letztere, die Unabhängigkeit des Sakramentes von der Würdigkeit seines Spenders — einen Gedanken, dessen Verteidigung gegenüber dem Donatismus bekanntlich ein unvergängliches Verdienst Augustins ist — wendet er übrigens an anderer Stelle ausdrücklich auf die Sündennachlassung durch die Kirche an. „Ad quam congregationem etiamsi per malum clericum, sed tamen catholicum ministrum reprobum et fictum aliquis accesserit corde non ficto, in ipso sancto Spiritu remissionem accipit pecca-

---

[1] De bapt. 3, 16, 21 CSEL 51 (VII, 1), 213.

[2] Daß unter manus impositio nur die Buße verstanden werden kann, geht auch daraus hervor, daß er sie wiederholbar nennt. Denn bei der Firmung und Priesterweihe, die höchstens in Frage kommen könnten, ist dies nicht der Fall. Auch daß er sie bei dem von der Häresie Zurückkehrenden angewendet werden läßt, spricht für unsere Ansicht. Firmung oder Weihe zu spenden, hätte keinen Sinn und Zweck gehabt.

[3] Bei Rauschen, a. a. O. 222.

torum."[1] Auch hieraus geht hervor, daß Augustin die Buße als ein Sakrament angesehen hat.

Wichtiger aber als die Bezeichnung der Buße als eines Sakramentes ist die Tatsache, daß Augustin ihr alle jene Merkmale beilegt, welche heute zu einem Sakramente erfordert werden. Denn nach seiner Auffassung hätte der große Bischof von Hippo die Buße auch dann Sakrament nennen können, wenn sie eine rein disziplinäre Einrichtung der Kirche gewesen wäre. Bei der Weite seines Sakramentsbegriffes nannte er ja auch viele Dinge Sakramente, die auf lediglich kirchlicher Anordnung beruhten, wie oben erwähnt wurde.

Zu jenen Erfordernissen aber, welche zu dem Wesen eines Sakramentes des Neuen Bundes gehören, ist zunächst die Einsetzung durch Jesus Christus zu zählen. Es ist im vorhergehenden Paragraphen eingehend dargelegt worden, daß die Schlüsselgewalt, d. h. die Sündenvergebungsgewalt von Christus der Kirche übertragen worden ist. Es ist also kein Zweifel, daß nach Augustin die Buße nicht eine bloß disziplinäre Einrichtung war, sondern auf göttlichem Rechte beruhte. Er kennt ferner das äußere Zeichen, bezw. dasjenige, was die heutige Theologie unter dem äußeren Zeichen (materia und forma) versteht. Dies sind bei der Buße die Akte des Pönitenten, Reue, Bekenntnis, Genugtuung und die Absolution der Kirche. „Huius vitae sunt quaedam gravia et mortifera, quae nisi per vehementissimam molestiam humiliationis cordis et contritionis spiritus et tribulationis poenitentiae non relaxantur. Haec dimittuntur per claves Ecclesiae."[2] Endlich ist er überzeugt, daß durch die Schlüsselgewalt eine wirkliche Sündenvergebung stattfindet, also eine innere Gnade mitgeteilt wird. „Cum excommunicat Ecclesia, in coelo

---

[1] s. 71, 23, 37 MSL 38, 466. — Bruders, Mt. 16, 19; 18, 18 u. Jo. 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Die Kirche der Donatisten (Fünfter Artikel). Z. f. k. Th. 35 (1911), 705 erblickt in der donatistischen Sakramentenlehre den „eigentlichen Streitpunkt" zwischen dieser Häresie und der katholischen Kirche.

[2] s. 278, 12 MSL 38, 1273.

ligatur excommunicatus et cum reconciliatur ab Ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus."[1] „Haec (scl. Ecclesia) . . . claves accepit regni coelorum, ut in illa per sanguinem Christi operante Spiritu sancto, fiat remissio peccatorum."[2]

Trotz dieses klaren Tatbestandes gibt es protestantische Forscher, welche die Existenz eines Bußsakramentes bei Augustin leugnen. Harnack[3] gibt allerdings das faktische Dasein des Bußsakramentes bei Augustin zu. „Ein Bußsakrament in technischer Ausprägung findet sich bei Augustin nicht. Doch hat es faktisch bestanden, und Augustin hat ihm durch seine Auffassung, daß die gratia Christi nicht in der rückwärts wirkenden Taufgnade erschöpft sei, erst einen Unterbau gegeben." Kattenbusch[4] bemerkt bei Besprechung der Sakramentenlehre Augustins: „Die Buße war noch kein Ritus und daher noch kein Sakrament. Ob Augustin nicht etwa die Lösungshandlung und was schon eine „feierliche" Form angenommen, ein Sakrament hätte nennen können, ist eine Frage für sich. Sie wird zu bejahen sein." Diese Darstellung steht in Widerspruch mit den Äußerungen Augustins. Grade wegen des Ritus der manus impositio ist die Buße für Augustin ein Sakrament und wird ausdrücklich von ihm als solches bezeichnet. Nicht nur „die Lösungshandlung und was schon eine ‚feierliche' Form angenommen", sondern die gesamte Buße wird von Augustin als Sakrament angesehen. Dorner[5] endlich bemerkt: „Es ist freilich wahr, wie Schmidt (Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. 6 S. 232) mit Recht hervorhebt:

---

[1] Tract. in Io. Evgl. 50, 12 MSL 35, 1763.

[2] s. 214, 11 MSL 38, 1071. Vgl. Chr. Pesch, Die Lehre des hl. Augustinus über die Nachlassung der Sünden durch das Bußsakrament. Katholik 1900, I 539: „Erstens lehrt der hl. Augustin, die Kirche habe die Gewalt, auf Erden die Sünden so nachzulassen, daß sie auch im Himmel nachgelassen seien." Vgl. auch ebd. 542. Die Frage, ob durch die Absolution nur die Sündenvergebung seitens Gottes deklariert oder in Wirklichkeit mitgeteilt wird, wird später noch untersucht werden. In jedem Falle jedoch wird die innere Gnade vermittelt.

[3] DG. [3]III 150, Anm. 1; vgl. auch III 35, Anm. 1.

[4] R. f. p. Th. 17 (1906), 355 f. Artikel „Sakrament".

[5] Augustinus, 286.

bei Augustin ist der Priester noch nicht iudex, da er noch kein Sakrament der Buße kennt; aber doch ist die Sündenvergebung an die äußere Kirchengemeinschaft geknüpft." Dazu bemerkt treffend Specht:[1] „Dies ist falsch; denn die eben angeführte Stelle[2] zeigt deutlich, daß der Getaufte zur Vergebung seiner Sünden an das in der Kirche bestehende Priestertum sich zu wenden hat (vgl. Näheres bei Schwane, DG. der patr. Zeit, S. 1061 ff.). Der Priester handelt dabei nach Augustin in der Tat als iudex. Das sagt derselbe sogar ausdrücklich De civ. Dei 20, 9, 2[3], wo er in der Erklärung von Apok. 20, 4 bemerkt: „Iudicium autem (praepositis) datum nullum melius accipiendum videtur quam id, quod dictum est: Quae ligaveritis in terra etc." Daß aber nicht nur die Behauptung, der Priester sei noch nicht iudex, sondern auch die, daß Augustin noch kein Bußsakrament kenne, unhaltbar ist, haben wir im vorhergehenden dargelegt, indem gezeigt wurde, daß bei Augustin die Buße dem Namen wie der Sache nach ein Sakrament sei.

§ 10.

Der Vollzug des Bußsakramentes.

Wie bei jedem Gericht, so kann man auch bei dem sakramentalen Bußgericht ein Doppeltes unterscheiden: die Tätigkeit des Gerichteten und die Tätigkeit des Richters bezw. die Tätigkeit des Büßers und die Tätigkeit der kirchlichen Organe.[4] Zur anschaulichen Darstellung dieser beiden

---

[1] Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. 109, Anm. 6.

[2] Sp. meint s. 351, 4, 9: „Quisquis ergo post baptismum aliquorum pristinorum malorum opere obligatus tenetur . . . veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus iam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis modum."

[3] CSEL 40, 2 (V, 2), 451.

[4] Manche Forscher sehen in der Verwendung des Lazaruswunders bei Augustin eine Darstellung des Verhältnisses der Tätigkeit des Spenders zur Gnade Gottes bei der Lossprechung. So z. B. Schanz a. a. O. 613—15. Aber es ist möglich, die Worte Augustins auch in dem von uns dargelegten Sinne zu verstehen; und dies dürfte auch an manchen Stellen, wie z. B. bei der im Texte angeführten näher liegen.

Faktoren bedient sich Augustin der allegorischen Auslegung des Lazaruswunders. „Surge in corde tuo, procede de sepulcro tuo. Etenim mortuus in corde tuo tanquam in sepulcro iacebas et tanquam saxo malae consuetudinis gravabaris. Surge et procede. Quid est: Surge et procede? Crede et confitere. Qui enim credidit, surrexit; qui confitetur, processit. Quare processisse diximus confitentem? Quia antequam confiteretur, occultus erat; cum autem confitetur, procedit de tenebris ad lucem. Et cum confessus fuerit, quid dicitur ministris? Quod dictum est ad funus Lazari: „Solvite illum et sinite abire“ (Io. 11, 38—44). Quomodo? Dictum est ministris Apostolis: „Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo“ (Mt. 18, 18).[1] Diese und ähnliche Stellen[2] könnten zu der Meinung Anlaß geben, nach Augustin habe die Absolutionsgewalt der Kirche nur deklaratorische, nicht effektive Bedeutung. Und in der Tat ist Augustin so verstanden worden. So behauptet Petrus Lombardus,[3] dem Priester stehe nicht die Gewalt zu, wirklich zu binden und zu lösen, sondern den wirklich Gebundenen oder Gelösten als solchen zu zeigen und zu erklären. Selbst Tixeront[4] meint, nach der Ansicht des hl. Augustinus habe der Sünder schon vor der Absolution des Bischofs die Verzeihung seiner Sünden erhalten. Anderseits betrachte er doch die Dazwischenkunft der Kirche als notwendig, damit der Sünder von seinen Vergehen gelöst werde. Tixeront findet darin ‚une certaine confusion‘. Die „Unklarheit“ (confusion) dürfte verschwinden, wenn man die allegorisch gedeuteten Stellen des Lazaruswunders im Lichte anderer, und zwar klarer Äußerungen Augustins betrachtet. So sagt er: „Cum excommunicat Ecclesia, in coelo ligatur excommunicatus; et cum reconciliatur ab

---

[1] Tract. in Io. Evgl. 22, 7 MSL 35, 1578.

[2] s. 67, 3 MSL 38, 434; s. 352, 3, 8 MSL 39, 1558. En. in ps. 101, s. 2, 3 MSL 37, 1306; s. 98, 6 MSL 38, 594; s. 295, 2 MSL 38, 1350.

[3] Sent. IV. dist. 18; s. auch Klee, Lehrbuch der DG., Mainz 1837, 243; Batiffol, Études 203.

[4] Histoire des dogmes II, 423.

Ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus."[1] „Et tamen certiores sunt claves Ecclesiae quam corda regum: quibus clavibus quodcumque in terra solvitur, etiam in coelo solutum promittitur." (Mt. 16, 19).[2] Es ist also kein Zweifel: die Verzeihung seitens Gottes fällt zusammen mit der Absolution der Kirche.[3] Das sagt Augustin unzweideutig. Zum Verständnis der Lazarusstellen ist ferner auch zu berücksichtigen, daß sie alle in den Reden Augustins stehen. Sie tragen also paränetischen Charakter. Es gilt, den Sünder aufzufordern, sich aufzuraffen. „Surge in corde tuo, procede de sepulcro tuo!" Daher wird die Tätigkeit des Sünders und sein Erfolg mehr betont, zumal ja auch durch die von der Gnade getragene Tätigkeit des Büßenden die sittliche Erneuerung und Wiedererlangung des Gnadenstandes angebahnt wird. Unter Berücksichtigung all dieser Momente dürften die Ausführungen Augustins in den Lazaruswunderstellen keinen Gegensatz bilden zu den sonstigen klaren Äußerungen hinsichtlich der Wirkung der Sündenvergebungsgewalt.

Nach Klarstellung dieses Punktes ist nunmehr im einzelnen darzulegen, was der Pönitent und was die Kirche bei dem sakramentalen Bußgericht zu leisten hat.

---

[1] Tract. in Io. Evgl. 50, 12 MSL 35, 1763.

[2] s. 351, 5, 12 MSL 39, 1549.

[3] Nicht nur bei Augustin, sondern auch bei Ambrosius, De poen. II, 7 MSL 16, 531 und Gregor d. Gr. Hom. in ev. II, 26, 6 MSL 76, 1200 findet sich die erwähnte Darlegung des Lazaruswunderberichtes. Außer diesen Väterstellen hat aber vor allem eine Äußerung des hl. Hieronymus dazu beigetragen, Mißverständnisse über die Wirksamkeit der sakramentalen Absolution hervorzurufen. Er bemerkt In Matth. 16, 19 MSL 26, 118: „Istum locum (scl. Mt. 16, 19) episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi de pharisaeorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur; cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur. Legimus in Levitico de leprosis, ubi iubentur, ut ostendant se sacerdotibus . . . non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi et possint discernere . . . Quomodo ergo sibi leprosum sacerdos mundum vel immundum facit, sicut hic alligat vel solvit episcopus et presbyter." Danach wäre allerdings die Binde- und Lösegewalt eine bloß deklaratorische.

A. Die Funktionen des Pönitenten.

Das Erste, was der Büßer zu leisten hat, ist die Reue. Wie bei der täglichen Buße,[1] so ist sie auch hier unentbehrlich.[2] Die Reue oder Bußgesinnung schließt in sich, daß der Mensch sein bisheriges Sündenleben lasse und ein neues, besseres Leben führe. „Nec agit poenitentiam fructuosam a flagitio non recedens; . . . nec reconciliari (debet) poenitens potest in eadem nequitia perseverans.“[3] Anderseits genügt es nicht, bloß die Sünde preiszugeben, wenn nicht die begangenen Sünden bereut werden.“[4] Deutlich hebt also Augustin das doppelte Moment der wahren Reue hervor: Sie erstreckt sich auf die Vergangenheit durch Schmerz und Abscheu über die begangenen Sünden und auf die Zukunft durch den guten Vorsatz. Diese echte Reue ist die unerläßliche Voraussetzung für eine fruchtreiche Buße.

Der zweite Akt des Büßers ist das Bekenntnis und der dritte die Genugtuung. Beide zusammen machen die eigentliche Bußleistung des Pönitenten aus und sind aufs engste miteinander verknüpft.

Die Bußleistung, bestehend also aus Bekenntnis und Genugtuung, konnte nun öffentlich, halböffentlich oder geheim sein. Alle drei Arten sind Augustin bekannt. Die öffentliche Buße ist jene, bei der sowohl das Bekenntnis als auch die Bußleistung öffentlich stattfand. Zwar ist sie nicht überall da, wo Augustin von poenitentia oder

---

[1] s. S. 25.

[2] „Poenitentibus dico: quid est, quod agitis? Scitote, nihil agitis. Quid prodest, quia humiliamini, si non mutamini.“ s. 392, 6 MSL 39, 1712. „Omnia ergo praeterita conversis dimittuntur.“ s. 278, 12 MSL 38, 1273. „Negare non possumus, quod correctis atque conversis indulgentiam Deus promisit.“ Tract. 34 in Io. Evgl. 7 MSL 35, 1651; s. ferner: s. 232, 8 MSL 38, 1111; ep. 104, 9 CSEL 34, 2 (II, 2), 588; s. 47, 8 MSL 38, 300.

[3] De coni. adult. II, 16 CSEL 41 (V, 3), 401.

[4] „Non enim sufficit, mores in melius commutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.“ s. 351, 5, 12 MSL 39, 1549.

correptio publica spricht, gemeint, sondern es kann darunter auch die halböffentliche Bußart, bei der das Bekenntnis geheim, die Bußleistung dagegen öffentlich war, verstanden sein. Es finden sich jedoch Zeugnisse, welche die Existenz einer völlig öffentlichen Buße dartun. So weist Augustin seine Zuhörer auf das Beispiel des Kaisers Theodosius hin, der öffentliche Buße getan habe. „Fortassis imo quod non dubitatur, propterea Deus voluit, ut Theodosius imperator ageret poenitentiam publicam in conspectu populi, maxime quia peccatum eius celari non potuit; et erubescit senator, quod non erubuit imperator?"[1] Diese poenitentia publica des Kaisers Theodosius aber war nach dem Zeugnisse des hl. Ambrosius[2] eine solche mit öffentlichem Bekenntnis. Sollen seine Zuhörer also diesem Beispiele folgen, so müssen auch sie ein öffentliches Geständnis ablegen. Bei dieser Sachlage ist auch die Bemerkung: ‚erubescit senator, quod non erubuit imperator' im vollen Sinne verständlich; weit weniger wäre dies der Fall, wenn es sich bloß um öffentliche Leistung der Bußwerke handelte, da diese verhältnismäßig häufig stattfand und kaum viel Aufsehen erregt haben würde. Einen weiteren Beleg für die völlig öffentliche Buße bietet s. 296, 11, 12 MSL 38, 1358, wo Augustin von einem zur Kirche zurückkehrenden Donatisten spricht. Als dieser Mann das Vergehen der Wiedertaufe (peccatum rebaptizationis) bekannte und vom Bischof zur Buße aufgefordert wurde, wurde dagegen von einigen „Brüdern" Einspruch erhoben und der reuige Sünder vertrieben (reclamatum est a quibusdam fratribus et repulsus est). Die von Augustin getadelte Handlungsweise einiger „Brüder" setzt die Öffentlichkeit des Bekenntnisses voraus. Endlich lassen auch die Ausführungen Augustins in s. 82,3 die Existenz einer

---

[1] s. 392, 3 MSL 39, 1710 f.

[2] De obitu Theodosii MSL 16, 1396 C, 34. Rauschen, a. a. O. 184: „Der hl. Ambrosius erzählt als Augenzeuge von ihm, daß er sich nach dem Blutbade von Thessalonich in der Mailänder Kirche vor allem Volke zu Boden warf, seine Sünde unter Tränen bekannte und um Vergebung flehte."

[3] MSL 38, 506—514.

öffentlichen Buße mit öffentlichem Bekenntnis erkennen. Da sagt er von einem Mörder: „Novit enim nescio quem homicidam episcopus et alius illum novit. Ego volo publice corripere, at tu quaeris inscribere.[1] Prorsus nec prodo nec negligo; corripio in secreto; pono ante oculos Dei iudicium; terreo cruentam conscientiam; persuadeo poenitentiam.“[2] Zum Verständnis dieser Worte, vor allem des publice corripere, ist es notwendig, den Gedankengang dieses Sermo zu skizzieren. Er trägt die Überschrift: „De verbis Evangelii Matthaei cap. XVIII, 15—18, Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum, etc. Et de verbis Salomonis, Annuens oculis cum dolo congerit hominibus moestitiam; qui autem arguit palam, pacem facit. Prov. cap. X v. 10 sec. LXX (b).“[3] In der Tat bildet der Versuch, das Wort Christi und das des weisen Salomon zu versöhnen, den Hauptgegenstand dieser Predigt des hl. Kirchenvaters. In den ersten Kapiteln (1—4) legt Augustin die Liebespflicht dar, der Seelennöte des Nächsten sich anzunehmen: „Ideo debemus amando corripere, non nocendi aviditate, sed studio corrigendi.“[4] Es handelt sich dabei um die Verletzung der Nächstenliebe seitens des Nächsten. Läßt er sich durch private Ermahnung nicht zur Aussöhnung und Buße bewegen, so gibt Augustin den Rat, in Anlehnung an die Worte des Heilandes an der zitierten Matthäusstelle, unter Hinzuziehung mehrerer Zeugen die Angelegenheit der Kirche, d. h. dem Bischof zu unterbreiten. Sie wird alsdann im Auftrage Christi von ihrer Schlüsselgewalt Gebrauch machen (c. 4).[5] Dann folgt die Gegenüberstellung der oben erwähnten Schriftworte; Augustin verschärft den anscheinenden Gegensatz noch durch Hinzufügung der Worte Pauli:[6] „Peccantes coram

[1] inscribere = accusare. Vgl. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, Paris 1844, tom. III, 848.

[2] s. 82, 8, 11 MSL 38, 511.

[3] MSL 38, 506.

[4] s. 82, 3, 4 MSL 38, 507.

[5] Es ist hier ein Weg angegeben, auf dem die alte Kirche Kenntnis von geschehenen Verbrechen erhält, die Anzeige.

[6] I. Tim. 5, 20.

omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant." Im folgenden gibt er die Lösung des Widerspruches: „Verum est omnino, utrumque verum est; sed discernere debemus aliquando illud, aliquando illud esse faciendum: aliquando corripiendum fratrem inter te et ipsum solum, aliquando corripiendum fratrem coram omnibus, ut et caeteri timorem habeant. Si aliquando illud, aliquando illud fecerimus, concordiam scripturarum tenebimus et in faciendo atque obtemperando non errabimus."[1] Auf die Frage nun, wann die öffentliche und wann die geheime correptio anzuwenden sei, antwortet Augustin mit dem Prinzip: „Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius."[2] Die bisherige Erörterung über die correptio ist ganz allgemein gehalten und nimmt nirgend Bezug auf das Bußsakrament. In Kapitel 8 nun wendet Augustin die ausgesprochenen Grundsätze über private und öffentliche correptio auch auf dieses an. Er spricht nämlich jetzt von sich selbst in seiner amtlichen Stellung als Bischof und Leiter des Bußwesens. Der ganze Tenor seiner Ausführungen läßt dies erkennen. Er legt seinen Zuhörern einen Fall vor, der überaus interessant ist, da er zeigt, wie das ausgesprochene Prinzip: ‚corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus' bereits abgeschwächt wird. Ein Bischof kennt einen Mörder; auch sonst ist er bekannt (et alius illum novit).[3] Es wäre also eine öffentliche correptio am Platze: „Ego volo publice corripere"; aber die Rücksicht auf die dadurch entstehende Gefahr eines gerichtlichen

[1] s. 82, 6, 9 MSL 38, 510.

[2] s. 82, 7, 10 MSL 38, 511.

[3] Es läßt sich nicht sagen, daß es sich um eine allgemein in der Öffentlichkeit bekannte Sünde handelt. Dann wäre nämlich die Befürchtung hinfällig, durch öffentliche correptio in die Gefahr einer Anzeige beim weltlichen Gerichte zu geraten. Es wird sich bei dem Bekanntsein des Mordes um eine beschränkte Öffentlichkeit handeln. Anderseits ist nicht an ein völlig geheimes Verbrechen zu denken. Dies würde nicht in den Zusammenhang passen. Wie hätte übrigens dann A. sagen können: „Ego volo publice corripere"? Er hätte ja damit sein Prinzip völlig preisgegeben.

Verfahrens für den Mörder läßt ihn davon absehen: corripio in secreto; terreo cruentam conscientiam; persuadeo poenitentiam. Wie hat man sich die öffentliche correptio durch den Bischof zu denken? Jedenfalls schloß sie ein Bekanntwerden des Vergehens in sich. Sonst könnte von der Gefahr einer gerichtlichen Anzeige keine Rede sein. Bloßes öffentliches Bußetun kann jedoch aus dem Grunde nicht darunter verstanden sein, weil dieses nicht imstande war, einen juristischen Beweis des begangenen Frevels zu ermöglichen. Endlich könnte es sich um eine öffentliche pastorale Ermahnung seitens des Bischofs an den Sünder zur Übernahme der Buße handeln. Aber es ist nicht bekannt, daß eine solche erteilt worden wäre, wenn nicht der Sünder selbst öffentlich sein Vergehen bekannt hätte wie jener Häretiker in s. 296,[1] oder dasselbe der Gemeinde bereits anderweitig bekannt war.[2] In den meisten Fällen wird also die öffentliche correptio mit einem Selbstbekenntnis des Sünders verbunden gewesen sein. So zeigt also auch diese Stelle, daß es zu Augustins Zeit eine öffentliche Buße mit öffentlichem Bekenntnis gegeben hat.

Es fragt sich noch, ob dieses öffentliche Bekenntnis pflichtmäßig war. Nach Vacandard[3] hat es in der alten Kirche kein pflichtmäßiges öffentliches Bekenntnis der Sünden gegeben. Dasselbe war nur geraten, wie Origenes uns bezeugt.[4] Ferner beruft Vacandard sich auf Ambrosius

---

[1] s. S. 51.

[2] Dies geht aus der Bemerkung Augustins (s. 82, 8, 11 MSL 38, 511) hervor: „Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus: aut putant nos scire, quod nescimus aut putant nos tacere, quod scimus.“ Bei öffentlichem Bekanntsein eines Vergehens erwartet man also öffentliche correptio.

[3] Études de critique etc. 92 f.

[4] In ps. 37, hom. 2, n. 6 MSG 12, 1386: „Si intellexerit et praeviderit (medicus animae) talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et caeteri aedificari poterunt, et tu ipse forte sanari, multa et hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est.“ Bezüglich des Bekenntnisses bei Origenes s. B. Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Bußlehre. Braunsberg 1912, S. 47 f. P. behauptet, nach Origenes habe man sogar für geheime Kapitalsünden

und Leo den Großen, dessen Maßnahmen den Gebrauch zum Ausgangspunkt gehabt hätten, im Einverständnis oder nach Anweisung mancher „Beichtväter" gewisse Sünden öffentlich zu bekennen. Auch für Augustin dürfte es zutreffen, daß das öffentliche Bekenntnis nicht pflichtmäßig war. Wo er von demselben spricht,[1] ist nicht die Rede von einer Pflicht, die Sünden öffentlich zu bekennen. Es ist vielmehr dem Ermessen des Bischofs überlassen, ob er zu einem öffentlichen Bekenntnis auffordert oder nicht. Hätte man das öffentliche Bekenntnis in bestimmten Fällen für notwendig oder pflichtgemäß gehalten, so hätte doch auch der Bischof nicht darauf verzichten können. Von einer unbedingten Pflicht, dieser Aufforderung Folge zu leisten, ist ebenfalls nicht die Rede. Schanz[2] ist anderer Meinung. Er sagt: „Bei einem öffentlichen Verbrechen verstand sich dieselbe (die öffentliche Bußleistung) von selbst; ja auch das Bekenntnis mußte ein öffentliches

---

öffentliche Beichte und Buße gefordert. Dagegen vgl. Stufler in Z. f. k. Th. 37 (1913), 152 u. 193—201. Nach Stufler war gemäß dem Zeugnis des Origenes die Aufgabe des Beichtvaters nur die, dem Sünder mit der größten Vorsicht und Klugheit, unter Rücksichtnahme auf das Wohl des Pönitenten wie des gläubigen Volkes, zu raten, sich selbst bei dem kirchlichen Gerichtshofe anzugeben. Dieser letztere, den Stufler auch „kirchliche Sittenbehörde" (S. 152) nennt, verhängte die öffentliche Zurechtweisung und den öffentlichen Ausschluß aus der Kirche. Die öffentliche Zurechtweisung und Buße stand also mit der sakramentalen Beichte in keinem inneren Zusammenhang. Es waren Strafen wesentlich disziplinären Charakters (S. 201). Sie wurden nur bei vorhandener oder vorauszusehender (si praeviderit) Notorietät des Vergehens verhängt (ebd). Was den besonderen Fall der geheimen Kapitalsünden angeht, so gibt Origenes hierüber keinen näheren Aufschluß. Aus den dargelegten Grundsätzen läßt sich jedoch schließen, daß bei denselben keine öffentliche Beichte und Buße gefordert wurde. Es wurde solchen Sündern eine privatim zu verrichtende, längere oder kürzere Zeit währende Buße auferlegt, nach deren Ableistung die Absolution erfolgte. Nur insofern war dieselbe öffentlich, als das Fernbleiben von der Eucharistie seitens des Betreffenden von allen Mitgliedern der Gemeinde beobachtet werden konnte. Dieses aber konnte, wie Stufler meint, ohne Diffamation geschehen (S. 201).

[1] z. B. s. 351, 4, 9 MSL. 39, 1545.

[2] a. a. O. 598.

sein." Er weist zum Belege hin auf die bereits angeführte Stelle s. 296, 11, 12 MSL 38, 1358. Bei genauem Zusehen aber wird man bemerken, daß hier über die Pflichtmäßigkeit des öffentlichen Bekenntnisses gar nichts gesagt ist. Es dürfte daher ein zu weit gehender Schuß sein, wenn Schanz behauptet, das Bekenntnis müsse ein öffentliches sein. Es läßt sich auf Grund der augustinischen Äußerungen nur sagen: Das Bekenntnis konnte in gewissen Fällen ein öffentliches sein und war es tatsächlich. Von einer Pflicht oder Notwendigkeit, öffentlich zu beichten, ist dagegen an keiner Stelle die Rede.

Fragen wir nun, welche Sünden im allgemeinen der öffentlichen Buße unterworfen wurden, so gibt uns das augustinische Prinzip: „Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus" Antwort. Handelte es sich also um ein öffentliches Vergehen, so war wegen des damit verbundenen Ärgernisses ein öffentliches Bekenntnis angezeigt, wenn auch nicht, wie gezeigt wurde, absolut erforderlich. Was die Art der Sünden angeht, so kommen hauptsächlich hier die sog. Kapitalsünden der Idololatrie, der Unzucht und des Mordes in Frage, deren öffentliches Begehen bezw. Bekanntsein Ärgernis zu erregen imstande war. War dagegen ein solches Vergehen nicht öffentlich bekannt, so geschah auch kein Bekenntnis in der Öffentlichkeit. Denn Augustin sagt von geheimen Ehebrechern: „Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus: nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus."[1]

Die zweite Art der Bußleistung ist die halböffentliche. Bei ihr findet das Sündenbekenntnis im geheimen, die Ableistung der Bußwerke in der Öffentlichkeit statt. Ihre Ausübung findet sich in dem bereits angezogenen Falle des Mörders vor; im geheimen bekennt er seine Sünde und findet die correptio statt; der Bischof (Augustin) versucht, ihn zur Übernahme der öffentlichen Bußleistung zu bewegen:

[1] s. 82, 8, 11 MSL 38, 511.

persuadeo poenitentiam.[1] Wurde sie geleistet, so haben wir den Fall einer halböffentlichen Buße. Die Existenz dieser Bußart geht ferner hervor aus den Worten Augustins: „Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae“ ... Erst nach genauer Erwägung „probabiliter iudicari potest, qui non sunt cogendi ad poenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur.“[2] Die Stelle zeigt, daß der öffentlichen Bußleistung ein geheimes Bekenntnis vorausging, auf Grund dessen unter Berücksichtigung der Art der Sünde entschieden wurde, wer die öffentliche Buße (poenitentia luctuosa et lamentabilis) übernehmen mußte. Anderswo[3] spricht Augustin von der Buße

[1] s. 82, 8, 11 MSL 38, 511. Jos. Blötzer, Die geheime Sünde in der altchristlichen Bußdisziplin, Z. f. k. Th. 1887, 609 ff. legt besonderen Nachdruck auf persuadeo. Augustin sage nicht: „Ich verpflichte zur Buße.“ Daraus jedoch zu schließen, A. habe dem bekennendenBüßer die öffentliche Buße nicht auferlegen können, dürfte zu weit gehen. Die Meinung Blötzers, die Sünde des Mordes sei nicht publik gewesen, ist nicht ganz zutreffend. Da es sich um ein teilweises Bekanntsein der Sünde handelt, ist die Gefahr eines völligen Bekanntwerdens und damit einer gerichtlichen Anzeige wohl denkbar. Ich möchte darum dem Ausdruck: persuadeo poenitentiam folgende Erklärung geben: Augustin versucht, den im geheimen zurechtgewiesenen Sünder zur Übernahme der öffentlichen Bußleistung zu bewegen; gelingt dies nicht, wohl weil der Mörder auch in diesem Falle noch gerichtliche Anzeige befürchtet, so ist A. bereit, sich mit einer geheimen Buße zu begnügen.

[2] De div. quaest. 83, qu. 26 MSL 40, 17. Aus dieser Stelle will Schanz (a. a. O. 480) schließen, daß auch Büßer, die zur öffentlichen Buße nicht verpflichtet waren, diese freiwillig übernehmen konnten. Allein die Worte ‚cogendi sunt‘ haben hier einen anderen Sinn: Der „Beichtvater“ soll entscheiden, wer öffentliche Buße tun soll oder nicht; nicht aber geht daraus hervor, daß, im Falle die öffentliche Buße nicht verlangt wurde, diese freiwillig geschehen konnte. Rauschen (a. a. O. 209) vertritt dieselbe Meinung wie Schanz. Er beruft sich a. a. O. Anm. 1 auf s. 232, 7, 8 MSL 38, 1111; jedoch handelt es sich nicht um solche, die aus lauter Demut die öffentliche Buße annahmen, sondern um Sünder, die sich freiwillig, d. h. ohne durch den Bischof aufgefordert zu sein, zur öffentlichen Buße gemeldet hatten. „Aliqui sibi ipsi poenitentiae locum petierunt; aliqui excommunicati a nobis in poenitentiae locum redacti sunt.“ (l. c.) Übrigens spricht gegen die Annahme Rauschens und Schanz' auch De symb. I, 7, 15 MSL 40, 636. Wie konnte A. so sprechen, wenn unter den Büßern auch Unschuldige waren? (vgl. J. Blötzer, a. a. O. 600).

[3] En. in ps. 61, 23 MSL 36, 746 f.

eines früheren Zauberers (mathematicus). Der hl. Kirchenvater kennt genau sein Leben; er zählt seine Sünden dem Volke auf und empfiehlt ihn dessen Fürbitte, da er in die Reihe der Büßer eingetreten sei. Daraus ergibt sich: 1. dieser ‚mathematicus' hat kein öffentliches Bekenntnis abgelegt. Sonst brauchte Augustin dem Volke nicht seine Vergangenheit so ausführlich zu erzählen; 2. er hat dem Bischof, dem hl. Augustin, ein geheimes Bekenntnis abgelegt und tut in der Öffentlichkeit Buße. Am klarsten spricht sich s. 351, 4, 9 MSL 39, 1545 aus; da heißt es von dem Todsünder: „Veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesia claves ministrantur, . . . a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum, ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex id tamen agat, quod non solum ipsi prosit ad salutem, sed etiam ceteris ad exemplum. Ut si peccatum eius non solum in gravi eius malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere poenitentiam non recuset, non lethali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem." Augustin stellt hier zwei Arten der Buße nebeneinander. Die erste ist die halböffentliche, die zweite jene ganz öffentliche, bei der auch das Bekenntnis in der Öffentlichkeit wegen des erregten Ärgernisses (in tanto scandalo aliorum) geschah. Nur bei dieser Auffassung ist die in den Worten des hl. Bischofs gelegene Steigerung begreiflich.[1]

Welche Sünden waren dieser zweiten Bußart unterworfen? In der Regel verlangten alle schweren Sünden Sühne durch öffentliche Buße.[2] Nach der zitierten Stelle

---

[1] Auch an dieser Stelle zeigt sich, wie bereits erwähnt wurde, daß das öffentliche Bekenntnis nicht als notwendig oder pflichtmäßig angesehen wurde. Höhere Interessen, insbesondere die utilitas Ecclesiae, kamen in Frage bei der Auflegung bezw. bei dem Anraten des öffentlichen Bekenntnisses. Die zarte Aufforderung „non recuset" läßt zudem vermuten, daß der Büßer dem gegebenen Rat nicht zu folgen brauchte.

[2] „In actione autem poenitentiae, ubi tale commissum est, ut is, qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis quam doloris." Enchir. 65, 17 MSL 40, 262. Also bei allen Sünden, die von der Eucharistie ausschließen, d. h.

aus De div. quaest. 83 qu. 26 wurden nicht alle, die Sünden bekannten, zur öffentlichen Buße zugelassen.[1] Augustin sagt deutlich, wer nicht dazu genötigt wurde; es sind solche, die sich nur läßlicher Sünden anzuklagen wissen. Es wäre aber verkehrt, wollte man aus den Worten des hl. Augustin schließen, auch die läßlichen Sünden wären gebeichtet worden. Da dies nach anderen Zeugnissen des hl. Augustin ausgeschlossen ist, muß man annehmen, daß es sich hier um zweifelhafte Fälle handelt, wo der Pönitent nicht wußte, ob die begangene Tat eine schwere oder läßliche Sünde sei. Für diese Fälle gibt Augustin ein Mittel der Unterscheidung an: Die peccata infirmitatis und imperitiae gelten ihm als läßlich, die peccata malitiae als schwer sündhaft. Daß Augustin eine derartige Bewertung der Sünden von diesem subjektiven Gesichtspunkte aus nicht fremd war, ist in unserer Darstellung der läßlichen Sünde gezeigt worden. Da er nun nur von denen, die peccata infirmitatis oder imperitiae bezw. peccata venialia begangen haben, sagt, daß sie nicht zur öffentlichen Buße (poenitentia luctuosa et lamentabilis) gezwungen werden dürften, so muß man annehmen, daß die peccata malitiae, d. h. die schweren Sünden pflichtgemäß der öffentlichen Buße unterlagen. Rauschen[2]

Todsünden, wurde die öffentliche Bußleistung als Regel angesehen. „Illi enim, quos videtis agere poenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania: inde agunt poenitentiam.“ De symb. I, 7, 15 MSL 40, 636. Auch aus der Stelle De div. qu. 83 qu. 26 MSL 40, 17 geht hervor, daß mit Ausnahme der läßlichen Sünden alle anderen der öffentlichen Buße unterlagen. „Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae. Infirmitas contraria est virtuti, imperitia contraria est sapientiae, malitia contraria est bonitati. Quisquis igitur novit, quid sit virtus et sapientia Dei potest existimare, quae sint peccata venialia. Et quisquis novit, quid sit bonitas Dei, potest existimare, quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo. Quibus bene tractatis probabiliter iudicari potest, qui non sint cogendi ad poenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur; et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per poenitentiam.“

[1] So auch Portalié a. a. O. I 2428 f.

[2] a. a. O. 193. Übrigens sagt R. (S. 186—190), daß der Umkreis der Kapitalsünden von Anfang an nicht festgestanden und besonders im 4. Jahrhundert erweitert worden sei.

beschränkt die Pflichtmäßigkeit der öffentlichen Buße auf die Kapitalsünden, die anderen schweren Sünden hätten durch öffentliche Buße gesühnt werden können. Aber die aus Augustin angeführten Stellen (a. a. O. 195) beweisen dies keineswegs; sie deuten in keiner Weise an, daß nur die Kapitalsünden der öffentlichen Buße unterworfen waren. Schanz[1] faßt mit Recht den Kreis der Sünden, die der dritten, d. h. der öffentlichen Buße unterstanden, weiter auf. „Nachdem einmal der alte Rahmen der drei Kapitalsünden durchbrochen war, mußte der Kanon unsicher und schwankend werden. Gewöhnlich nennt Augustin die drei Kapitalsünden allein ausdrücklich, deutet aber an, daß er sie nicht ausschließlich gefaßt wissen wolle. . . . Dadurch ist schon angedeutet, daß im allgemeinen die schweren Vergehen gegen den Dekalog oder diejenigen Verbrechen, welche nach dem Apostel vom Reiche Gottes ausschließen (Gal. 5, 21), als Sünden der dritten Art zu gelten haben."

Die Existenz der dritten Bußart, der völlig geheimen,[2] geht hervor aus der bereits erklärten Stelle s. 82, 8, 11 MSL 38, 511. Der dort befindliche Ausdruck ‚persuadeo poenitentiam' läßt schließen, daß der Bischof eventuell von jeder Öffentlichkeit bei der Buße absehen konnte.[3] Einen wei-

---

[1] a. a. O. 484—486.

[2] Eine Reihe von Dogmenhistorikern leugnet dieselbe für Augustins Zeit. So Batiffol, a. a. O. 200: „il n'existait pas de pénitence dont tous les actes constitutifs fussent sans exception secrets — comme ils le sont aujourd'hui;" Vacandard, Revue du clergé fr. 1909, 407 ff. (nach Rauschen, a. a. O. 222, Anm. 4); Boudinhon, Revue d'histoire et dé litt. rélig. II (1897), 331 ff.: Augustin kenne nur die öffentliche, feierliche Buße, als Sakrament; „pendant la période où était en vigueur la pénitence solennelle, il n'y avait pas de pénitence privée sacramentelle, administrée par l'Église" (334).

[3] Waren allerdings derartige besondere Umstände nicht gegeben, so konnte auch der Bischof nicht auf die Öffentlichkeit der Bußleistungen verzichten. Dies wäre der bisherigen Gewohnheit zuwider gewesen, auch wäre es eine Ungerechtigkeit gegen die übrigen Büßer gewesen. Freilich wurde niemand gezwungen, öffentlich Buße zu tun; wer sich dessen weigerte, durfte aber auch nicht an der Eucharistie teilnehmen. Schanz (a. a. O. 607) schreibt allerdings von den öffentlichen Sündern: „Der Vollzug dieser Werke kann von den öffentlichen Sündern erzwungen

teren Beleg für dieselbe finden wir ep. 151, 9,[1] wo Augustin uns von dem Tode des frommen Marcellinus erzählt. Er berichtet, er habe diesen, als er ganz allein mit ihm war (solus cum solo), gefragt, „ne quid esset, unde maiore et insigniore poenitentia Deum sibi placare deberet; ille, ut erat verecundiae singularis, cum ipsam licet falsam meam suspicionem erubesceret, sed admonitionem gratissime acciperet, modeste graviterque subridens et utraque manu meam dexteram adprehendens: „Testor“, inquit, „sacramenta, quae per hanc afferuntur manum, me nullum esse expertum concubitum praeter uxorem nec ante nec postea.“ Aus diesem Bericht geht hervor, daß auf dem Krankenbette eine geheime Beichte möglich war und geübt wurde. Sie begegnet uns endlich noch in dem zweifelhaft echten Sermon 393,[2] wo der Sünder davor gewarnt wird, seine Buße bis in die Tage der Krankheit zu verschieben, weil er nicht wisse, ob sie ihm dann noch zuteil werde und er Gott und dem Priester seine Sünden bekennen könne. Es gab also auf dem Krankenbette eine geheime Buße. Außer den angeführten finden sich Äußerungen Augustins über eine solche nicht vor. Das ist erklärlich. Sie entzog sich der Öffentlichkeit und trat daher nach außen wenig hervor. Sie bedeutete zudem eine Ausnahme und war noch nicht, wie heute, zur Regel geworden. Wurde sie angewandt, so lag ein Fall der Not vor, wie etwa die Gefahr gerichtlichen Belangtwerdens oder Todesgefahr.

Ergebnis: Aus den gemachten Darlegungen dürfte sich ergeben, daß zur Zeit des hl. Augustinus die öffentliche Buße mit geheimem Bekenntnis das Regelmäßige war, während die beiden anderen Formen der ganz öffentlichen und ganz geheimen Buße Ausnahmen darstellten. Die ganz

---

werden, bei den andern gibt es nur moralische Mittel, aber die schweren Sünder können ohne Leistung der öffentlichen Buße nicht absolviert werden.“ Wie die zu diesem Satz (a. a. O. Anm. 3) zitierte Stelle aus s. 82, 8, 11 denselben beweisen soll, ist jedoch nicht zu ergründen.

[1] CSEL 44 (II, 3), 389.

[2] s. d. 393, MSL 39, 1714: „Quia si ad ultimum vitae steterit, nescit, si ipsam poenitentiam accipere ac Deo et sacerdoti peccata sua confiteri poterit.“

öffentliche Buße diente dazu, ein der Gemeinde gegebenes Ärgernis wiedergutzumachen, die völlig geheime wurde angewandt, wo es galt, den Büßenden in seiner sozialen Stellung zu schützen oder ihm in Todesgefahr schnelle Hilfe zu bringen. Und diese Gestaltung des Bußwesens ist den Zeitverhältnissen entsprechend. „Da der christlich gewordene Staat eine Anzahl von Vergehen, welche mit öffentlicher Buße bedacht waren, in das Bereich seiner Strafgewalt zog, so mußte die Kirche auf Mittel und Wege sinnen, ihre Glieder von dem Bekenntnisse der Schuld nicht abzuschrecken. Was lag da näher, als daß man das öffentliche in ein privates Pflichtbekenntnis umgestaltete?“[1] Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß auch diese öffentliche Buße nach den Äußerungen Augustins zu seiner Zeit seltener zu werden beginnt. Viele ließen sich durch den Umstand, daß die Buße öffentlich war, abhalten.[2] Führte auf seiten der Büßer die Furcht vor öffentlicher Bloßstellung sowie die Erkaltung des Bußeifers zu einem langsamen Schwinden der öffentlichen Buße, so auf seiten der Kirche bezw. der Bischöfe die Unmöglichkeit, gegen manche Verbrechen wegen ihres häufigen Vorkommens mit der alten Strenge der Bußdisziplin vorzugehen.[3] Auch geht dies Schwinden der alten Bußstrenge daraus hervor, daß Augustin sich genötigt sieht, vor einer bloßen Herzensbuße im Angesichte

---

[1] Kirsch, a. a. O. 84. Denselben Gesichtspunkt machen auch Rauschen, a. a. O. 206; Loofs, a. a. O. 339; Schanz a. a. O. 599 geltend.

[2] „Nam et ipsa poenitentia quando digna causa est secundum morem Ecclesiae cur agatur, plerumque infirmitate non agitur; quia et pudor timor est displicendi, dum plus delectat hominum existimatio, quam iustitia, qua se quisque humiliat poenitendo.“ Enchir. 82 MSL 40, 271.

[3] „Sic nostris temporibus ita multa mala . . . in apertam consuetudinem iam venerunt, ut pro his non solum excommunicare aliquem laicum non audeamus, sed nec clericum degradare.“ Enchir. 80, 21 MSL 40, 279 f. Zum Verständnis dieser Stelle sei noch bemerkt, daß in der alten Kirche derjenige, der einmal öffentliche Buße geleistet hatte, nicht Kleriker werden konnte. „Severissime placuit, ut post actam de crimine damnabili poenitentiam nemo sit clericus.“ Ep. 185, 45 CSEL 57 (II, 4), 39. Anderseits mußte ein Kleriker, der sich eines solchen Vergehens schuldig machte, wieder in den Laienstand zurückversetzt werden.

Gottes allein zu warnen: „Agite poenitentiam, qualis agitur in Ecclesia, ut oret pro vobis Ecclesia; nemo sibi dicat: Occulte ago, apud Deum ago; novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago.“[1] Endlich auch daraus, daß er mahnt, die Buße nicht bis auf das Todesbett zu verschieben. Dies scheint also zu Augustins Zeiten vielfach praktiziert worden zu sein.

Die drei gekennzeichneten Bußarten waren der äußere Rahmen, in dem sich die Leistungen des Pönitenten bewegten. Abgesehen von dem Bekenntnisse der Sünden, das in jedem Falle erfordert wurde, wissen wir im einzelnen über die Leistungen der Büßenden nur wenig. Zunächst bedeutete die Übernahme der Buße für den Pönitenten Ausschluß vom Empfang der Eucharistie.[2] Dies war die selbstverständliche Konsequenz der begangenen schweren Sünde. Der Ausschluß dauerte kürzere oder längere Zeit, je nach der Schwere des Vergehens. Augustin spricht nämlich von einem satisfactionis modus, der von den praepositi sacramentorum bestimmt werde, worunter ja auch die Festsetzung der Bußdauer fiel;[3] er spricht von einer mensura temporis der Buße.[4] Den öffentlichen Büßern ward zudem ein besonderer Platz beim Gottesdienste zugewiesen.[5] Aus dem Namen der Buße als einer poenitentia humilis, luctuosa, gravior können wir schließen, daß auch die äußere Haltung mitleiderregend gewesen sein muß. Auch wissen wir, daß die Gläubigen für die Büßer beteten. „Agite poenitentiam, qualis agitur in Ecclesia, ut oret pro vobis Ecclesia.“[6] An anderer, bereits erwähnter Stelle[7] fordert er seine Zuhörer auf, für einen Büßer, einen ehemaligen Zauberer, zu beten: „Orate pro illo per Christum. Prorsus

[1] s. 392, 3 MSL 39, 1710 f.

[2] Alle über die Buße handelnden Stellen, besonders s. 352, 3, 8 MSL 39, 1588.

[3] s. 351, 4, 9 MSL 39, 1545.

[4] Enchir. 65, 17 MSL 40, 262.

[5] „Aliqui a nobis in locum poenitentiae redacti sunt.“ s. 232, 8 MSL 38, 1111.

[6] s. 392, 3 MSL 39, 1710 f.

[7] En. in ps. 61, 23 MSL 36, 746 f.

hodiernam precem pro illo fundite Domino Deo nostro. Scimus enim et certi sumus, quia oratio vestra delet omnes impietates eius.“

Das sind die spärlichen Bemerkungen Augustins über die einzelnen Bußakte der Pönitenten. Schanz[1] schildert die Akte der Pönitenten unter Benutzung des zweifelhaft echten Sermo 393 sowie der Reden des Cäsarius von Arles ausführlicher. Seine Darlegung ist von Interesse, da sie auch für die Zeit Augustins gilt. „Beim Gottesdienst hatten die Büßer einen eigenen Platz. Eine nähere Beschreibung der Kleidung und Haltung derselben gibt Augustinus nicht, doch erwähnt er die Verdemütigung, Trauer, Klage und Weinen. Da er gern von dem Hauptstand der Pönitenten, dem Liegen auf dem Boden (substratio) redet, so gedenkt er auch der Kniebeugung, mit welcher die Pönitenten die Handauflegung des Bischofs zur Buße empfingen.[2] Die Pönitenten sollen durch ihre demütige Stellung das Mitleid der Gläubigen erregen und deren Fürbitte verdienen.[3] Etwas mehr Aufschluß über die damalige Bußdisziplin gibt uns wieder Cäsarius. Danach wurde der Pönitent nach dem öffentlichen Bekenntnis mit einem Bußhemd und Bußgürtel aus Ziegenhaaren bekleidet, die Haare wurden abgeschnitten, das Haupt mit Asche bestreut und der Pönitent aus der gottesdienstlichen Versammlung hinausgewiesen,[4] womit die Verweigerung der Kommunion von selbst gegeben war. Ebenso wurde es Regel, daß der Pönitent den Kriegsdienst verlassen und auf die Ehe verzichten mußte. Doch scheint dies zu jener Zeit noch nicht allgemein üblich gewesen zu sein. Bei den Lateinern der ersten drei Jahrhunderte wird nichts davon erwähnt, Ambrosius verbietet nur die Ausübung der ehelichen Rechte während der Buße. Bei den Griechen war die Eingehung und Fortsetzung der Ehe erlaubt. Seit dem achten Jahrhundert sind im Abendland Kriegsdienst

[1] a. a. O. 608—610.
[2] s. d. 393 MSL 39, 1713.
[3] C. ep. Parm. 3, 1, 3 CSEL 51 (VII, 1), 100—104.
[4] s. 261 in app., l. 2 MSL 39, 2227.

und Ehe verboten. Der vom Bischof unter die Pönitenten versetzte Sünder darf sich aber nicht derart auf die Fürbitte der Gläubigen verlassen, daß er die guten Werke unterläßt. Vielmehr soll er mit der Hilfe Gottes so auf diese Fürbitte vertrauen, daß er sich im Fasten, Almosengeben und Beten in Demut und Liebe zu üben suche und die Werke der Barmherzigkeit vollbringe. Wein soll er, falls es die Gesundheit erlaubt, nicht trinken, ebenso darf er kein Fleisch essen."

Zum Schlusse dieser Darlegung der Funktionen des Pönitenten ist noch zu erwähnen, daß Augustin ausdrücklich hervorhebt, daß die Bußwerke unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade stehen müssen.[1] Sie ist es, die den Menschen zur Bekehrung und Übernahme der Buße bestimmt, wie der Blick des Herrn dem Auge seines Apostels Reuetränen entlockte.

B. Die Funktionen der Kirche.

Die Leitung des Bußwesens lag in der Hand des Bischofs. Diese für die ganze alte Kirche geltende Tatsache[2] wird auch von Augustin an unzähligen Stellen bezeugt. Der Bischof hat das Recht, jemand die Buße aufzuerlegen und ihn nachher wieder aufzunehmen. „Auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam poenitentiam et eadem auctoritate reconciliari."[3] In Vereinigung mit dem Bischof und in Unterordnung unter seine Jurisdiktion hat auch der Priester das Recht, dem Sünder seine Buße zuzuweisen, sie zu beaufsichtigen und die Rekon-

[1] „Immo nos potius contra vos dicimus et ipsam poenitentiam Deum dare; praeparatur etiam voluntas a Domino et haec est immutatio dexterae Excelsi, quam sacer insonat Psalmus (76, 11), quia ut fleret Petrus, eum respexit Dominus (Luc. 22, 61. 62); unde ait de quibusdam coapostolus eius: Ne forte det illis Deus poenitentiam (II Tim. 2, 25). Et quod immutabilis dicitur malitia, homini est immutabilis, quia eam mutare non potest; non Deo, qui omnia potest." Op. imp. c. Iul. 4,126 MSL 45, 1422. Weiter auch Ep. 186, 9, 33 CSEL 57 (II, 4), 72 f.; De sancta virg. 41, 42 CSEL 41 (V, 3), 286 f.

[2] Rauschen, a. a. O. 191.

[3] ep. 54, 3 CSEL 34, 2 (II, 2), 162.

ziliation zu erteilen. Darum mahnt der Heilige den Todsünder: „Veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus iam incipiens esse filius, maternorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum.“[1] Weil die Rekonziliation bezw. Absolution besonders im Notfalle auch von einem Priester gespendet werden konnte, benutzt Augustin bei Erörterung der Frage, ob die von einem unwürdigen Priester oder Bischof gespendete Absolution gültig sei, nicht den Ausdruck „episcopus“, sondern den allgemeinen „clericus“ oder „minister“.[2] War also der Bischof der ordentliche Erteiler der Rekonziliation bezw. sakramentalen Absolution, so war doch für den Fall der Not und einer besonderen Beauftragung seitens des Bischofs auch jeder Priester befähigt, die Buße aufzuerlegen und den Sünder zu absolvieren. Dies stimmt überein mit dem Kanon 30 der Synode zu Karthago, der auch Augustin beiwohnte; hier wird bestimmt: „Die Bußzeit soll von dem Bischof nach der Größe der Sünde bemessen werden. Die Priester dürfen ohne Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten absolvieren, außer wenn der Bischof abwesend oder ein Notfall vorhanden ist.“[3]

---

[1] s. 351, 4, 9 MSL 39, 1545.

[2] „Ad quam congregationem etiamsi per malum clericum, sed tamen catholicum ministrum reprobum et fictum aliquis accesserit corde non ficto, in ipso sancto Spiritu remissionem accipit peccatorum. Qui spiritus in sancta Ecclesia etiam isto tempore, quo velut area cum palea trituratur, sic operatur, ut nullius veram confessionem aspernetur, nullius simulatione fallatur atque ita reprobos fugiat, ut etiam per eorum ministerium probos colligat.“ s. 71, 23, 37 MSL 38, 466. Ep. 228, 8 CSEL 57 (II, 4), 490 f. schildert er, wie in Todesgefahr von den einen die Taufe, von den anderen die Buße begehrt werde und fährt dann fort: „Ubi si ministri desint, quantum exitium sequatur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati . . .; si autem ministri adsint, pro viribus, quas eis Dominus subministrat, omnibus subvenitur: alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur. Hier benutzt also Augustin für den Spender der Rekonziliation nicht die Bezeichnung episcopus, sondern minister, weil eben zumal in Todesgefahr dieselbe auch von den Priestern gespendet wurde.

[3] Nach Rauschen, a. a. O. 191.

Es fragt sich nun, in welchen Formen die Funktionen des Bischofs oder Priesters sich vollzogen. Augustin überliefert uns hierüber nur wenig. Da es sich, wie auch bei den einzelnen Leistungen des Pönitenten um Dinge handelte, die aller Welt bekannt waren, ist es verständlich, wenn er nicht viel davon spricht. Zudem standen vor allem große prinzipielle Fragen, wie die Gnade, im Vordergrund seines theologischen Interesses, weniger dagegen Fragen der praktischen Theologie. Einiges läßt sich jedoch ermitteln. Die Auflegung der Buße, sei es nun die öffentliche oder private, wurde nach stattgehabtem Bekenntnisse eingeleitet durch die Handauflegung des Bischofs oder Priesters: „quando illis (scl. poenitentibus) imponitur manus, fit ordo longissimus;"[1] er bestimmte den Platz für die Büßer[2] sowie die Dauer[3] und Art[4] der Bußleistungen. War die Buße geleistet oder mit Rücksicht auf den besonderen Bußeifer verkürzt worden, so fand die Rekonziliation der Büßenden statt. Die Rekonziliation reihte den Sünder wieder ein in die Zahl der vollberechtigten Mitglieder der Kirche, insbesondere berechtigte sie ihn wieder zum Empfang der Eucharistie, und vermittelte ihm zugleich die göttliche Vergebung der Sünden. Sie ist also im eigentlichen Sinne die „sakramentale Absolution". Augustin spricht von einer „altaris reconciliatio",[5] auf die Wiedergewährung der Abendmahlsgemeinschaft hindeutend. „Cum reconciliatur (scl. peccator) ab Ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus."[6] Kirchliche Rekonziliation und göttliche Verzeihung der Schuld sind also identisch.[7] Wie die Taufe das übernatürliche Leben begründet, so schenkt die Rekonziliation dasselbe wieder, wenn es nach der Taufe durch die schwere Sünde verlorengegangen ist. Daher werden Taufe und

[1] s. 232, 8 MSL 38, 1111.
[2] l. c.
[3] Enchir. 65, 17 MSL 40, 262.
[4] s. 351, 4, 9 MSL 39, 1545.
[5] ep. 153, 7 CSEL 44 (II, 3), 402.
[6] Tract. in Io. vgl. 50, 12 MSL 35, 1763.
[7] s. oben S. 49.

Rekonziliation beim Herannahen des Todes begehrt. „Quae autem baptismatis, eadem reconciliationis est causa, si forte poenitentem finiendae vitae periculum praeoccupaverit.“[1] Die äußere Form der Rekonziliation war die „Auflegung der Hände und Gebet, bei der privaten — Buße — durch den Presbyter, bei der öffentlichen durch den Bischof vor der versammelten Gemeinde“.[2] Die Form der Absolution bei dieser Rekonziliation wird von den meisten Gelehrten für deprekativ gehalten.[3] Es gibt zwar keine Stelle bei Augustin, die uns dies absolut sicher bezeugt; die von Schanz[4] angeführten können nicht als überzeugend angesehen werden, da in ihnen in einer eigentlichen Form im späteren scholastischen Sinne überhaupt nicht die Rede ist; zudem war der Rekonziliationsakt als kirchliche Handlung jedenfalls mit Gebeten verbunden, so daß Augustin in Verbindung mit der manus impositio auch dann von einem Gebete hätte sprechen können, wenn die eigentliche Absolutionsform auch nicht deprekativ war. Immerhin läßt sich jedoch auf Grund der sonstigen Zeugnisse des christlichen Altertums annehmen, daß auch in der augustinischen Zeit die Absolutionsformel deprekativ war. Dies ist aber festzuhalten, daß sie nach der Anschauung des hl. Augustin nicht bloß eine Bitte um Verzeihung der Sünden ist, sondern diese selbst bewirkt.[5]

Über die Frage, ob bei der Rekonziliation nochmals ein Sündenbekenntnis stattfand, sagt uns Augustin nichts. Vacandard[6] vertritt diese Meinung. Jedoch handelt es sich auch nach ihm nicht um ein detailliertes Bekenntnis der Sünden.

Eine weit mehr ventilierte Frage ist die, wann die Lossprechung von den Sünden erfolgte, ob sogleich nach der

---

[1] De coni. adult. I 28, 35 CSEL 41 (V, 3), 382.

[2] Schanz, a. a. O. 611.

[3] So Schanz, a. a. O. 612; Rauschen, a. a. O. 239 f. Anderer Ansicht ist Kirsch, a. a. O. 139—152.

[4] a. a. O. 612, Anm. 1.

[5] Rauschen, a. a. O. 240—244 weist dies treffend für die ganze alte Kirche gegenüber der Auffassung von Steitz, Harnack und Loofs nach.

[6] Études etc. 90 ff.

„Beichte“ oder erst nach Vollzug der Bußleistungen. Diejenigen Forscher, welche eine Lossprechung von den Sünden sogleich nach dem Bekenntnisse annehmen, erblicken in der Rekonziliation nur einen Akt der Wiederaufnahme in den äußeren Verband der Kirche. Die Frage ist nach Kirsch[1] noch nicht spruchreif. Rauschen[2] nennt die erwähnte Ansicht, wonach Lossprechung und Rekonziliation zu trennen sind, ganz unhaltbar. Jedenfalls läßt sich sagen, daß der heilige Augustinus davon nichts weiß. Wie dargetan wurde, war die Rekonziliation mit der Kirche identisch mit der Nachlassung der Sünde.[3] An eine Absolution von der Sünde allein, die unmittelbar dem Bekenntnisse folgte, kann man also bei ihm nicht denken.

§ 11.

Die Buße der Rückfälligen.

Wie der hl. Augustinus in Ep. 153, 7[4] lehrt, war eine Wiederholung der öffentlichen Buße nicht gestattet.

[1] a. a. O. 47.

[2] a. a. O. 216, wo auch die Vertreter der gegenteiligen Meinung aufgeführt sind.

[3] Rauschen (a. a. O. 219) führt als Belegstelle aus Augustin an: „Der Friede der Kirche (Rekonziliation) läßt die Sünden nach, und die Fernhaltung vom Frieden der Kirche behält die Sünden.“ Im Texte: „Pax Ecclesiae dimittit peccata et ab Ecclesiae pace alienatio tenet peccata.“ De bapt. III, 18, 23 CSEL 51 (VII, 1), 214 f.; die von R. gegebene Interpretation pax Ecclesiae = Rekonziliation ist jedoch unrichtig. Die Schrift De bapt. ist antidonatistisch. Augustin will hier sagen, entsprechend seiner Auffassung vom Wirken des Hl. Geistes in der Kirche, daß, wenn ein Sakrament von einem Häretiker oder Schismatiker auch gültig gespendet werde, doch die Wirkung nicht eintrete. „Sacramenti autem integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem Ecclesiae non valebit (l. c. 17, 22 CSEL 51 (VII, 1), 214). Zum Beweise dessen dient c. 18, 23 (l. c. 214—16); hier führt er Joh. 20, 22. 23 an und fährt fort: „Ergo si personam gerebant Ecclesiae (scl. Apostoli) et sic eis hoc dictum est, tanquam ipsi Ecclesiae diceretur, pax Ecclesiae etc. wie oben.“ Hier will also Augustin den ihm geläufigen Gedanken hervorheben, daß die Sündenvergebung allein in der Kirche stattfinde. Pax = unitas Ecclesiae, nicht Rekonziliation, wovon hier gar nicht die Rede sein kann. Vgl. auch Dorner, a. a. O. 234.

[4] „In tantum autem hominum aliquando iniquitas progreditur, ut etiam post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem vel similia vel

Dies nehmen auch alle Dogmenhistoriker an. Der Grund, weshalb nur eine einmalige Leistung der öffentlichen Buße gestattet wurde, war nicht etwa die Überzeugung, daß die Kirche nur einmal jemand zur öffentlichen Buße zulassen könne oder dürfe, vielmehr war er ein seelsorglich-pädagogischer: „ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis.“ Hätte der Sünder zum zweiten Male öffentliche Buße tun dürfen, so wäre sie für ihn nicht vergeblich, sondern nur weniger heilsam gewesen (minus utilis), da eben ein Heilmittel, das häufig anzuwenden erlaubt ist, nicht so geschätzt wird, wie ein solches, das nur einmal angewendet werden darf. Wir haben es hier also mit einer Frage der Disziplin von kirchenrechtlicher, nicht dogmatischer Bedeutung zu tun.[1]

---

graviora committant; et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum; nec minus tribuit quam antea tribuebat, largissima munera vitae ac salutis. Et quamvis eis in Ecclesia locus ille poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat: Aut date mihi eundem iterum poenitendi locum aut desperatum me pronuntiate, ut faciam, quidquid libuerit, quantum meis opibus adiuvor et humanis legibus non prohibeor, in scortis omnique luxuria, damnabili quidem apud Deum, sed apud homines plerosque etiam laudabili; aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite, utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita inlecebrosissimae voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa mihi etiam licita et concessa subtraxero, si me poenitendo vehementius quam primo excruciavero, si miserabilius ingemuero, si flevero uberius, si vixero melius, si pauperes sustentavero largius, si caritate, quae cooperit multitudinem peccatorum (I Petr. 8, 4), flagravero ardentius; quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: „Nihil tibi ista in posterum proderunt; vade, saltem vitae huius suavitate perfruere“? Averterit Deus tam immanem sacrilegamque dementiam! Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in Ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris erit, quanto minus contemptibilis fuerit; quis tamen audeat Deo dicere: „Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis?“ Ep. 153, 7 CSEL 44 (II, 3), 401 ff.

[1] Klee, Die Beichte; eine historisch-kritische Untersuchung, Frankfurt 1828, S. 216 meint, die Väter hätten, wenn sie von der Einmaligkeit der Buße redeten, nur den „frommen Wunsch“ gehabt, „daß es fürder keine Sünde oder doch keine Gewohnheit des Sündigens geben möchte.“ Jedoch

Es fragt sich nun: „Waren die rückfälligen Sünder lediglich auf eine private Buße vor Gott allein angewiesen, ohne Hoffnung auf eine nochmalige kirchliche Rekonziliation?" Viele Dogmenhistoriker behaupten dies. Kirsch[1] sieht die Bedeutung des Pontifikates Leos I. (440—461) u. a. auch darin, daß „auch den rückfälligen öffentlichen Sündern mit Ausnahme der vom Glauben Abgefallenen die Rekonziliation auf dem Sterbebette nochmals gewährt wurde." Nach Rauschen[2] gestattete erst Papst Siricius (384—399), auf dem Sterbebette die hl. Kommunion zu empfangen. Die Rekonziliation wurde ihnen also nicht zuteil. Batiffol[3] sagt ebenfalls, man habe den rückfälligen Büßern auf dem Sterbebette das viaticum gereicht ohne Rekonziliation. „L'Église les a vu persévérer dans la conversion et les tient pour reconciliés à Dieu par leurs œuvres satisfactoires." Schanz[4] sagt, Augustin anerkenne mit der ganzen alten Kirche nur eine öffentliche Buße mit Rekonziliation, und fährt dann fort: „Es gibt zwar eine zweite Buße, aber für diese hat die Kirche keine Rekonziliation, sondern überläßt dieselbe Gott." Nach Tixeront[5] und Vacandard[6] rechnete die Kirche bei den Rückfälligen, denen sie keine zweite Rekonziliation gewährte, auf die göttliche Barmherzigkeit, die unmittelbar die Sünden vergebe.[7]

---

trifft dies für Augustin nicht zu; wo er von der einen Buße spricht, äußert er nirgends diesen „frommen Wunsch".

[1] a. a O. 83 f.

[2] a. a. O. 203 f.

[3] Études I 180 f.

[4] a. a. O. 619. Jedoch handelt es sich nach Schanz nur um einen Rückfall in die Hauptsünden, die allerdings bei Augustin schon die herkömmliche Dreizahl überschritten hätten. Für andere Sünden sei im Rückfalle auf dem Sterbebette Absolution erteilt worden. (621.)

[5] Hist. des dogmes. II 423.

[6] Études etc. 105.

[7] Die Meinung der genannten Forscher, die nach einmaliger Leistung der öffentlichen Buße eine zweite Rekonziliation verwerfen, findet sich schon bei Petavius, Sancti Epiph. opera omnia. Dionysii Petavii S. I. Animadversionibus illustrata. Editio nova Coloniensis, in duos tomos distributa. Tom. II. Parisiis 1682, pag. 239 (in App.): „Caeterum publicam illam poenitentiam, si iisdem se criminibus obstrinxissent, ab Ecclesiae

Demgegenüber läßt sich jedoch aus den Werken des hl. Augustinus überzeugend nachweisen, daß zu seiner Zeit in Todesgefahr allen Sündern ohne Ausnahme die Rekonziliation gewährt wurde. In der Stelle aus Ep. 153 ist dies allerdings nicht gesagt. Aber eine Reihe anderer Äußerungen beweist dies. So sagt er bei Schilderung des Verhaltens der Gläubigen in einer Stadt bei Herannahen des Feindes,[1] daß alle in der Kirche zusammenströmen: die einen begehren die Taufe, andere die Rekonziliation, wieder andere die Auferlegung der Buße, alle den Trost und die Spendung der Sakramente. Und dann fährt er in bemerkenswerter Weise fort: „Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati! quantus est etiam luctus fidelium suorum, qui eos secum in vitae aeternae requie non habebunt! . . . Si autem ministri adsint, . . . omnibus subvenitur: alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur."[2] Die einen wurden also getauft, solchen, die bereits Buße getan hatten,[3] sowie auch jenen Rückfälligen, die aus eigenem Antriebe Bußwerke übten, wurde die Rekonziliation zuteil, einer dritten Klasse von Sündern endlich, die bisher noch keine Buße getan hatten, wurde eine der drängenden Situation entsprechende Bußleistung auferlegt, und dann wurden auch sie rekonziliiert. Nur bei dieser Auffassung konnte Augustin sagen: „omnibus subvenitur:[4] alii baptizantur, alii

---

aditu et a Mysteriorum communione penitus exclusi reconciliari amplius non poterant, quod imprimis Augustinus affirmat." Man habe ihnen aber, meint P., im Todesfalle die Eucharistie gemäß der Bestimmung des Konzils von Nicäa gespendet.

[1] So Wolfsgruber, a. a. O. 919. Nach Portalié, a. a. O. I 2429 handelt es sich um die Gefahr einer Epidemie.

[2] Ep. 228, 8 CSEL 57 (II, 4), 490 f.

[3] Daß diese in Todesgefahr sofort rekonziliiert wurden, sagt Augustin De coni. adult. I 28, 35 CSEL 41 (V, 3), 382, wo es von diesen heißt: „Nec ipsos enim ex hac vita sine arrha pacis suae exire velle debet mater Ecclesia."

[4] Es ist bemerkenswert, daß Augustin sich dieses Ausdruckes bedient. Es ist ein alter, schon bei Cyprian (Ep. 8, 3; 30, 8; 55, 13; 55, 17)

reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur.“ Es ist auffallend, daß in diesem Schlußsatze jene, die nach den vorhergehenden Worten die Buße auferlegt erhalten hatten, nicht wiederkehren und daß auch sonst keine Ausnahme bei denen, die rekonziliiert wurden, statuiert wird. Man wird daher annehmen müssen, daß alle Sünder — soweit sie nicht Heiden bezw. Katechumenen waren und getauft wurden — die Rekonziliation empfingen.

Eine Erwägung verstärkt diese Annahme noch. Wie konnte man die Praxis haben, rückfälligen schweren Sündern die hl. Kommunion zu spenden, ohne vorherige Rekonziliation, obwohl man doch sonst auf dem Standpunkt stand, daß ohne Rekonziliation kein Sünder die Eucharistie empfangen dürfe? Zudem wurde durch die Gewährung der Rekonziliation lediglich für den Todesfall das Interesse der kirchlichen Disziplin aufs vollkommenste gewahrt. Der erwähnte Zweck einer bloß einmaligen öffentlichen Buße: „ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis“ wurde auch in diesem Falle erreicht. Auch wäre es, wenn die Eucharistie ohne Rekonziliation bezw. Absolution gespendet worden wäre, keine strengere Disziplin gewesen, vielmehr hätte dies eine Erleichterung bedeutet. Denn dann hätte ein Christ lediglich auf Grund seiner privaten Bußleistungen die Eucharistie empfangen dürfen — ein Recht, das man niemand in gesunden Tagen zugestand.

Mit der von uns dargelegten Auffassung stimmt auch der Kanon 76 der Synode von Karthago 398, also zu Lebzeiten Augustins, überein: „Is, qui poenitentiam in infirmitate petit, si casu, dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit vel in phrenesim versus fuerit, dent testimonium, qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam; et si continuo creditur moriturus, reconcilie-

---

und Tertullian (De pud. 22, 11) vorkommender Ausdruck für die Erteilung der Rekonziliation; vgl. auch Tract. in Io. Evgl. 38, 6 MSL 35, 1678: „Tota . . . infelicitas Iudaeorum ipsa erat, non peccatum habere, sed in peccatis mori. Hoc est, quod debet fugere omnis christianus; propter hoc ad Baptismum curritur; propter hoc qui aegritudine vel aliunde periclitantur, sibi desiderant subveniri.“

tur per manus impositionem et infundatur ori eius Eucharistia."[1] Hiernach wurde allen Kranken, die nach Buße und Rekonziliation verlangten, diese gewährt und dann die Eucharistie. Eine Ausnahme wird mit keinem Worte erwähnt.

§ 12.

Die Vergebung von Todsünden auf außersakramentalem Wege.

Die bisher dargelegte Vergebungsweise der Todsünden ist die sakramentale. Das Sakrament der Buße wurde, wie gezeigt worden ist, in mehrfacher Form gespendet. Es fragt sich: Gibt es bei Augustin auch eine Vergebung von Todsünden auf nichtsakramentalem Wege? Schon früher wurde darauf hingewiesen,[2] daß es nach Augustin möglich sei, durch die Fürbitte heiliger Freunde die Verzeihung gewisser Todsünden zu erlangen. Da aber diese uns unbekannt seien, sei auch diese Vergebungsart für das praktische Christenleben wertlos.

Von weit größerer Bedeutung ist jedoch ein anderes Mittel zur Vergebung von schweren Sünden, nämlich die brüderliche Zurechtweisung. Augustin sagt darüber:[3] „Nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus: Congregatis

---

[1] Bei Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren II, Düsseldorf 1898, S. 77. Batiffol (a. a. O. 189 f.) beruft sich zur Stütze seiner Meinung auf den von Schmitz (a. a. O.) zitierten Kanon 3 der Synode von Orange 441: „Qui recedunt de corpore, poenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt." In der Tat scheint also in Südfrankreich dieser Gebrauch bestanden zu haben; jedoch ist durch die Synode von Karthago 398 für Nordafrika das Gegenteil bezeugt. Demgemäß urteilt Schmitz (a. a. O.): „Wir haben somit Fälle, in denen die Rekonziliation ohne die hl. Eucharistie, und andere, in denen die Eucharistie ohne die Rekonziliation erteilt wurde." Keineswegs aber kann Batiffol in ihm einen Gewährsmann für seine Meinung erblicken, daß nach der im 5. Jahrh. bestehenden Bußdisziplin den rückfälligen Sündern die Rekonziliation nicht gewährt wurde, wie es den Anschein hat.

[2] s. S. 11 ff.

[3] De fide et oper. 26. 48 CSEL 41 (V. 3). 94 f.

vobis et meo spiritu tradere huiusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu (1. Cor. 5, 4. 5). . . . . Item nisi essent quaedam non ea humilitate poenitentiae sananda, qualis in Ecclesia datur eis, qui proprie poenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus: Corripe eum inter te et ipsum; si te audierit, lucratus es fratrem tuum (Mt. 18, 15). Postremo nisi essent quaedam, sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medellam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (ibid. 6, 12)." Diese Ausführungen des heiligen Lehrers bieten den Erklärern nicht geringe Schwierigkeiten; dies geht schon aus der Mannigfaltigkeit der Auffassungen dieser Stelle hervor. Nach Schanz[1] unterscheidet hier Augustin drei Klassen von Sünden, die ganz schweren, welche die Exkommunikation verdienen und durch die Verdemütigung der Buße, die weniger schweren, aber immerhin noch tödlichen Sünden, die durch die „brüderliche Zurechtweisung", und die läßlichen Sünden, die durch das Gebet des Herrn zu heilen sind. Die „brüderliche Zurechtweisung" entbehrt jedoch nicht der Beziehung zum Richteramt der Kirche. Unter Hinweis auf die Darstellung Augustins[2] über die Disziplin im Kloster zu Adrumet sagt Schanz:[3] „Darnach war für beide (schwere und ganz schwere Sünden) ein Bekenntnis vor dem Bischofe, bezw. bei den Priestern notwendig. Die Unterscheidung zwischen kleineren, größeren und verdammungswürdigen Sünden zeigt, daß sich die kirchliche Obrigkeit mit allen Sünden, wenn auch in verschiedener Weise, befaßte." Endlich beruft sich Schanz noch auf das Zeugnis des Gennadius, der von den nichtkapitalen Todsünden sage, er wolle nicht bestreiten, daß solche auch durch geheime Genugtuung gelöst werden könnten, aber es müsse der Wechsel des weltlichen Kleides und das Bekenntnis der Besserung des Lebens vorangehen. „Damit ist, wie bei

[1] a. a. O. 478.
[2] De corr. et gratia 15, 46 MSL 44, 944.
[3] a. a. O. 480.

Augustinus, für alle schwereren Sünden das Bekenntnis, für die ganz schweren aber die öffentliche oder geheime Buße vorgeschrieben."[1] An anderer Stelle[2] faßt Schanz seine Ansicht dahin zusammen: „Für die Kapitalsünden im alten Sinne war also immer die öffentliche Buße vorgeschrieben, für die geringeren Todsünden genügten aber das geheime Bekenntnis, Fasten, Almosen und ähnliches. Sie konnten durch „Fasten und Handauflegung" gereinigt werden." Der Auffassung von Schanz ist Wolfsgruber in seiner Monographie über den hl. Augustinus[3] — mit nahezu wörtlicher Übereinstimmung — gefolgt. Kirsch[4] sagt, ebenfalls in Abhängigkeit von Schanz: „Mit dieser „Arznei der Zurechtweisung", die nur zwischen zwei Personen gebraucht werden soll, war offenbar auch ein Bekenntnis vor den Organen der Kirche verbunden, das nach Sachlage nur ein privates sein konnte." Auch Schwane[5] nimmt, wie man aus seinen Worten schließen muß, bei den an zweiter Stelle aufgeführten Sünden eine „Beichte vor dem Priester" an. Steitz[6] versteht unter der correptio an der angeführten Augustinusstelle im Anschluß an Ant. Arnauld (De la fréquente communion. Paris 1669, Partie II, chap. VII p. 284. ff.) die brüderliche Verzeihung, die mit der kirchlichen Privatbuße nichts zu tun hat. Seeberg[7] meint: „An die eigentliche Buße ist . . . nicht gedacht, also wird es sich um ganz private Vorgänge handeln." Rauschen[8] knüpft an die Stelle folgende Bemerkungen an: „Soll hier nicht die geheime Beichte für eine Klasse mittlerer Sünden, die zwischen den Kapitalsünden und den gewöhnlichen Sünden stehen, gemeint sein? — Ich kann es nicht glauben, da Augustinus an vielen anderen Stellen, die oben (S. 225 f.) zitiert sind, eine solche mittlere Klasse von Sünden, die zu beichten wären, nicht kennt, sie sogar geradezu ausschließt. Der Sinn kann also nur folgender

---

[1] a. a. O. 481 f.
[2] a. a. O. 498. [3] a. a. O. 849. [4] a. a. O. 71.
[5] a. a. O. 1063 Anm. 1. [6] a. a. O. 99 f.
[7] a. a. O. II, 351 Anm. 4.
[8] a. a. O. 229.

sein: die einen Sünden werden durch öffentliche Buße, andere durch gute Werke, wieder andere, welche die christliche Liebe verletzen, durch brüderliche Zurechtweisung geheilt."

Gegen die Auffassung von Wolfsgruber und damit letztlich gegen die von Schanz polemisiert Rottmanner[1] in scharfer Weise. „Während Augustin selbst nur zwischen peccata gravia (mortifera, letalia, damnabilia) und peccata levia (venialia, minuta, cotidiana) unterscheidet und die ersteren (crimina) durch die claves Ecclesiae (Sakrament der Buße), die letzteren dagegen durch die Tugend der Buße (poenitentia cotidiana) getilgt werden läßt, belehrt uns W., daß „für die geringeren Todsünden das geheime Bekenntnis (von mir unterstrichen[2]), Fasten, Almosen und ähnliches genügten, und daß sie durch Fasten und Handauflegung erlassen wurden." Meines Wissens wird bei Augustinus, d. h. in seinen echten Schriften, nirgends für „geringere Todsünden" das „geheime Bekenntnis" (in Verbindung mit Fasten und Almosen) verlangt . . ."

Am eingehendsten und tiefgründigsten behandelt Portalié[3] die augustinische Stelle. Zunächst betont er, daß es sich um Todsünden handele, wie auch immer man die brüderliche Zurechtweisung verstehe. Dann führt er aus, es gebe bei Augustin zwei Reihen von Stellen über die Frage, welche Sünden der öffentlichen Buße unterworfen seien. In der ersten bezeichne Augustin als Objekt derselben alle Todsünden. So s. 278, 12;[4] De symb. 7, 15.[5] Daher seien ernsthafte Forscher zu dem Schluß gekommen, daß sie auch alle der öffentlichen Buße zu unterwerfen gewesen seien. In einer zweiten Reihe unterscheide Augustin neben den läßlichen Sünden zwei Klassen von schweren Sünden, von denen die eine der öffentlichen Buße unterliege, während die andere quibusdam correptionum medicamentis[6] geheilt

---

[1] Hist. Jahrb. 19 (1898,) 895.

[2] Beifügung Rottmanners. [3] a. a. O. I 2428.

[4] MSL 38, 1273. [5] MSL 40, 636.

[6] Portalié (a. a. O.) fügt hinzu: „sogar ohne Entziehung der Eucharistie (même sans privation de l'eucharistie)." Aber dies ist unbegründet.

werde. Es handele sich hierbei um eine Art der geheimen Buße, die nicht die öffentliche sei. Für deren Dasein führt er s. 351, 4, 9[1] an, wonach nicht alle Todsünden, sondern nur die „scandales notoires“ öffentliche Buße erheischten; ferner s. 82, 8—11;[2] Enchir. c. 65;[3] De div. quaest. 83 q. 26.[4] Um beide Reihen zu harmonisieren, sagt Portalié,[5] alle Todsünder hätten ihre Vergehen in geheimer Beichte bekennen müssen; der Bischof oder Priester habe dann für gewisse, besonders schwere Sünden die Ausübung der vollständigen Buße (pénitence plenière) mit öffentlicher Genugtuung auferlegt, für die geringeren Todsünden jedoch nur eine private Genugtuung.

So verschiedenartig die Erklärungsversuche auch sind, so lassen sich doch zwei Gruppen deutlich unterscheiden. Die eine (Schanz, Wolfsgruber, Kirsch, Portalié und Schwane) bringt die correptio in Beziehung zur kirchlichen Bußdisziplin; sie bestand in dem geheimen Bekenntnis, der Auflegung und Ausübung gewisser Bußwerke. Eine sakramentale Absolution fand jedoch nicht statt. Die andere Gruppe (Steitz, Rauschen, Seeberg) sieht in den medicamenta correptionum lediglich private Zurechtweisungen unter den Christen. Rottmanner umgeht in seiner Rezension des Wolfsgruberschen Buches die Schwierigkeit, da er auf in Rede stehende Stelle keinerlei Bezug nimmt. Wollen wir zu einem richtigen Verständnis der Äußerung Augustins gelangen, so ist zunächst festzuhalten, daß es sich bei den durch Zurechtweisung zu tilgenden Vergehen um Todsünden handelt. Dies bestreitet niemand. Auch stimmt dies mit der Tatsache überein, daß Augustin die Sünden nach ihrer theologischen Seite nur in schwere und leichte einteilt, eine mittlere Klasse nicht kennt. Zweitens ist zu betonen, daß die medicamenta correptionum weder die sakramentale noch die tägliche Buße bedeuten, sondern

---

Weder De fid. et op. 26, 48 noch sonst irgendwo sagt Augustin, daß es Todsünden gebe, die nicht von der Eucharistie ausschließen.

[1] MSL 39, 1546. [2] MSL 38, 510 f.

[3] MSL 40, 262 f. [4] MSL 40, 17.

[5] a. a. O. I 2429.

etwas von diesen beiden Bußarten deutlich Geschiedenes darstellen. Worin besteht aber diese brüderliche Zurechtweisung? Sie ist in der Tat ein rein privater Vorgang, die aus christlicher Liebe hervorgehende Zurechtweisung des sündigen Mitbruders. Wie bei der in Rede stehenden Stelle, so ist dies auch bei allen anderen ersichtlich, wo Augustin von der brüderlichen Zurechtweisung spricht.[1] Überall zeigt sich, daß es sich nicht um eine Art der sakramentalen Buße handelt. Die Verschiedenheit dieser correptio von der sakramentalen Bußgewalt wird von Augustin ausdrücklich in s. 295, 2[2] gelehrt: „Ut scias, quia Petrus universae Ecclesiae personam tunc gerebat, audi, quid ipsi dicatur, quid omnibus fidelibus sanctis: „Si peccaverit in te frater tuus, corripe illum inter te et ipsum solum. Si non te audierit, adhibe tecum unum aut duos; scriptum est enim: In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum. Si nec ipsos audierit, refer ad Ecclesiam; si nec ipsam audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quia, quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo; et quaecumque solveritis in terra, soluta erunt et in coelo" (Matth. 18, 15—18). Wie man aber aus den über die correptio handelnden Stellen schließen will, daß dieselbe in einem Bekenntnis vor den Vorstehern der Kirche, der Handauflegung und der Verrichtung gewisser Bußwerke bestand, ist nicht einzusehen und muß als eine willkürliche Annahme bezeichnet werden. Rottmanner[3] hat vollkommen recht, wenn er diese Anschauung entschieden ablehnt.

Dieser brüderlichen Zurechtweisung nun schreibt Augustin nicht nur an der Stelle De fide et op. 26, 48, sondern auch anderswo sündennachlassende Kraft zu. „Cum autem correxeris et concordaveris cum fratre tuo, solvisti illum in terra. Cum solveris in terra, solutus erit et in coelo."[4] Die Vergehungen aber, welche auf diese Weise

---

[1] s. 82 MSL 38, 506—514; vgl. auch oben S. 51 ff.; De corr. et gr. 16, 49.

[2] MSL 38, 1349.

[3] a. a. O. [4] s. 82, 4, 7 MSL 38, 509.

vergeben werden konnten, waren solche gegen die christliche Liebe, wie Rauschen[1] mit Recht sagt. Dies muß man annehmen auf Grund der Matthäusstelle 18, 15—18 (si peccaverit in te frater tuus), die allem Anscheine nach zur Bildung dieser Theorie von der sündenvergebenden Kraft der brüderlichen Zurechtweisung Anlaß gegeben hat.[2]

Es ergibt sich also, daß Augustin noch nicht das Bußsakrament als alleiniges Mittel für die Vergebung schwerer Sünden kennt. Die Fürbitte heiliger Freunde sowohl wie die brüderliche Zurechtweisung kommen hinzu. Während man heute die erwähnte Matthäusstelle in dem Sinne deutet, daß man unter der Zurechtweisung des Mitchristen die sog. correctio fraterna versteht und den Erfolg derselben, das Gewinnen des christlichen Mitbruders dahin auslegt, daß man ihn zur Buße und Besserung bewegt,[3] verstand Augustin die brüderliche Zurechtweisung in dem im vorstehenden dargelegten, viel weitergehenden Sinne. Wie bei seiner Lehre von der Sünde, soweit sie die oben[4] gekennzeichneten Sonderansichten betrifft, so ist jedoch auch in dieser Auffassung die künftige theologische Entwicklung nicht den Spuren des großen Kirchenvaters gefolgt, sondern darüber hinweggeschritten.[5]

---

[1] a. a. O. 229.

[2] Vgl. auch s. 82, 3, 4 MSL 38, 507.

[3] Diese Auffassung ist gegeben nach den Anmerkungen von Allioli (Übersetzung des Neuen Testamentes S. 79) zu dieser Stelle.

[4] s. S. 11 ff.

[5] Chr. Pesch (a. a. O. 542 ff.) geht auf die Frage der correptio etc. nicht näher ein. Er ist anscheinend der Ansicht, daß es nach Augustin unmöglich sei, unabhängig von der kirchlichen Schlüsselgewalt Verzeihung der Sünden zu erlangen.

Vita.

Fridericus Petrus Huenermann patre Josepho et matre Catharina e gente Boosfeld in vico Erkrath IX. Kal. Sept. a. MDCCCLXXXVI natus est. Octo annos scholam superiorem, quae gymnasium regale dicitur, Duesseldorpiensem frequentavit. A. MCMV Bonnam venit ibique per triennium Sacrae Theologiae studio operam navavit. Scholis interfuit virorum doctissimorum von Bezold, Brandt, Clemen, Dietzel, Dyroff, Englert, Esser, Feldmann, Felten, Greving, Herkenne, Hilling, Kirschkamp, Meinertz, Rauschen, Schroers, Weber, Wentscher. Imprimis studio historiae dogmatum patrologiaeque operam dedit. Quam ob rem per plures annos seminariis R. D. Professorum Esser et Rauschen interfuit. Triennio academico peracto seminarium clericorum maius Coloniense ingressus sacros ordines rite suscepit. Nonis m. Septembris a. MCMIX in festo sanctorum Angelorum Custodum sacro presbyteratus ordine initiatus est. Deinde a. MCMIX et MCMX per unum annum seminario R. D. Professoris Esser interfuit. Primum eius officium erat assistentis in Vicariatu generali Archidioecesis Coloniensis. Deinde ei XV. Kal. Mart. a. MCMX vicarii Ecclesiae Metropolitanae Coloniensis munus, quo adhuc fungitur, commissum est.

Omnibus vero magistris doctissimis iam supra commemoratis, imprimis R. D. Gerardo Esser, sincero animo gratias quam plurimas agere non desinit.

Theses defendendae.

1. Doctrina eorum, qui primis ecclesiae temporibus peccata quaedam, quae ,capitalia' vocantur, non solum in quibusdam ecclesiis, sed in omnibus ecclesiis dimissa non esse asserunt, vera non est.
2. Sententia eorum, qui sacramentis novae legis causalitatem non moralem tantum, sed etiam physicam attribuunt, probabilior mihi esse videtur.
3. Amplector sententiam eorum, qui dicunt naturam humanam Jesu Christi non esse personam formaliter per hoc ipsum, quod sit assumpta a supposito nobiliori.
4. Praecepta secundaria remotioraque legis naturalis invincibiliter ignorari possunt.
5. Lex poenalis characterem verae legis habet.
6. Quamvis criteriis internis revelationis pro tempore et circumstantiis magna vis tribuenda sit, tamen externa nequaquam sunt parvipendenda.
7. Tertullianum sacerdotem fuisse probari nequit.
8. Opinio eorum, qui docent consensum evangeliorum synopticorum ex eo ortum esse, quod S. Matthaeus et S. Lucas duobus fontibus communibus, evangelio nempe S. Marci et altero fonte sermones Domini continente usi sint, probari non potest.
9. Quae s. Scriptura de mundi origine docet, e cosmogonia Babyloniorum emanasse dici non potest.
10. Sequor opinionem eorum, qui ius proprietatis bonorum ecclesiasticorum singulis institutis inesse dicunt.
11. Ecclesiam a statu statumque ab ecclesia seiungendum esse vera doctrina non est.
12. Ius, quod ecclesiae in pueros educandos est tribuendum, ex eius tum officio tum historia oritur.

Adversariorum partes suscipient:

Guilelmus Fuechtjohann, rector.

Henricus Radermacher, religionis praeceptor.
